This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY
MDCCCCX
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

Der Menſch,

das Ebenbild Gottes;

Sein Verhältniß zu Chriſto und zur Welt.

Ein urgeſchichtlicher Verſuch

von

Philipp Friedrich Keerl.

Zweiter Band.
Erſte Abtheilung.

Baſel.
Bahnmaier's Verlag (C. Detloff).
1866.

Druck von Palmer und Riehm.

BS 491

Der Gottmenſch,

das Ebenbild des unſichtbaren Gottes.

Ein Beitrag zur Chriſtologie

von

Philipp Friedrich Keerl.

Baſel.
Bahnmaier's Verlag (C. Detloff).
1866.

1 Kor. 2, 30.; 3, 11.

Von Gott kommt ihr her in Christo Jesu, welcher uns gemacht ist von Gott zur Weisheit, und zur Gerechtigkeit, und zur Heiligung, und zur Erlösung. Einen andern Grund kann Niemand legen, außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus.

85 4191

Seiner Excellenz

Freiherrn von Hodenberg

Königlich Hannöberscher Staats- und Cultus-Minister

und

Seiner Hochwohlgeborn

Jonkheer J. A. Singendonck

Greffier der ersten Kammer der Generalstaaten des Königreichs der Niederlande

in tiefster Ehrerbietung

zugeeignet.

1 Kor. 2, 30.; 3, 11.

Von Gott kommt ihr her in Christo Jesu, welcher uns gemacht ist von Gott zur Weisheit, und zur Gerechtigkeit, und zur Heiligung, und zur Erlösung. Einen andern Grund kann Niemand legen, außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus.

Seiner Excellenz

Freiherrn von Bodenberg

Königlich Hannöberscher Staats- und Cultus-Minister

und

Seiner Hochwohlgeborn

Jonkheer A. A. Singendonck

Greffier der ersten Kammer der Generalstaaten des Königreichs der Niederlande

in tiefster Ehrerbietung

zugeeignet.

Obwohl Sie, Hochverehrteſte! verſchiedenen kirchlichen Denominationen zugethan ſind und an den Bekenntniſſen der lutheriſchen und der reformirten Kirche feſthalten, ſo haben Sie dennoch meine bibliſchen Unterſuchungen nicht ohne Intereſſe verfolgt und mich zur Herausgabe dieſes zweiten Bandes wiederholt ermuthigt. Der Inhalt deſſelben wird nicht überall mit Ihrer Anſchauung harmonieren, aber das Zeugniß werden Sie mir nicht verſagen, daß ich aufrichtigen und ernſten Sinnes nur den Winken und Andeutungen der heiligen Schrift über den großen Mittelpunkt, über den Kern und Stern aller Gotteswahrheit nachzugehen bemüht war. Wenn auch meine Anſchauung nicht überall die der Kirche iſt, ſo kenne ich dennoch keinen andern Grund derſelben, als den, der gelegt iſt, Jeſum Chri-

ſtum, den eingebornen Sohn, und kein anderes Heil, als das, was er als das Lamm Gottes uns erworben hat. Die wahre Orthodoxie — Sie erlauben, daß ich das unverholen ausſpreche — kann noch nicht vorhanden ſein, ſo lange die Trennung der Kirchen beſteht. Wenn die Sonne der Wahrheit in ihrem vollen Glanze am Horizont der Kirche ſtünde, ſo würden ihr alle, welche ſie aufrichtig ſuchen und lieben, zufallen und Eines Sinnes und Eines Herzens werden. Die Orthodoxie iſt mithin ein Ideal, welches ſie zu verwirklichen hat, das Ziel, dem ſie in ihren Lehrbildungen entgegenſtrebt, welches ſie aber erſt dann erreichen wird, wenn ſie ein neues, dieſen Aeon vollendendes Pfingfeſt der Ausgießung des heiligen Geiſtes feiert, und wenn wir in der Kraft und in der Gemeinſchaft deſſelben zur Einheit des Glaubens und der Erkennt-

niß des Sohnes Gottes hinankommen. Das große Bekenntniß: „Jeſus iſt der Chriſt“, in welchem die erſte Kirche die Welt überwunden hat, ſoll ſich einſtweilen in der ganzen Fülle ſeines Reichthums in der Geſchichte der Kirche und in der Entwicklung ihrer Lehre darleben und darlegen. Aber auch die Kirche der Zukunft wird kein anderes Symbol beſitzen, als das, worin alle Apoſtel die ganze Summe des Wortes Gottes zuſammengefaßt haben. Nur iſt es nicht mehr das unmittelbare des Anfangs, ſondern das in den Kämpfen der Kirche um ihr Kleinod und um ihre Krone, um ihr höchſtes Beſitzthum und um ihr unvergängliches Leben durch das Feuer der Läuterung von allen Schlacken menſchlichen Irrthums und ungläubigen Dünkels gereinigte, fürderhin unantaſtbar bewährte, den vollen Reichthum der Offenbarung unſeres Gottes umfaſſende

und in der gläubigen Anſchauung zur überſchwenglichen Klarheit und ſeligen Gewißheit vermittelte Zeugniß ihres Herrn und Hauptes: Ich bin das A und das O, der Anfang und das Ende, der da iſt und der da war und der da kommt, der Lebendige, der Allmächtige.

Wie gering immerhin der Beitrag iſt, den ich zur Förderung des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes darbringe, und wie wenig auch das hehre Bild des Gottmenſchen, das ich darzuſtellen verſucht habe, dem entſpricht, das vor meinem Geiſtesauge ſteht, ſo bitte ich dennoch mit geneigtem Wohlwollen die Zueignung dieſer Schrift als ein Zeugniß meiner innigen Dankbarkeit und meiner tiefen Verehrung anzunehmen.

Keerl.

Vorwort.

Indem ich hiemit nach langer Zögerung die Fortsetzung meiner Schrift über den Menschen, das Ebenbild Gottes, veröffentliche, bin ich mir lebhaft der Verantwortlichkeit bewußt, welche ich durch die Lehre vom Gottmenschen über mich nehme. Sie ist indessen nicht das Product einer subjectiven Speculation, sondern das Ergebniß einer seit einer Reihe von Jahren andauernden Beschäftigung mit dem Worte Gottes. Ich wollte mich ihrer vom Standpunkt der kirchlichen Trinitätslehre erwehren, allein statt an ihr eine sichere Stütze zu finden, wurde sie mir selbst in dieser Form immer zweifelhafter, bis ich endlich den Zeugnissen des Wortes Gottes die Ehre gab, die ihm gebührt und mich rückhaltslos unter dasselbe beugte.

Wie sehr ich mich nun auch von dem Bekenntniß der Kirche zu entfernen scheine, so weiß ich mich dennoch mit demselben in den Grundthatsachen des Heils in völliger Uebereinstimmung. Die Kirche kann in ihren Lehrbestimmungen niemals absolut geirrt haben, aber die Form, in welcher sie dieselben ausspricht, ist, wie alles Menschliche, wandelbar und einer Fortbildung auf Grund der heiligen Schrift fähig und in vieler Hinsicht bedürftig. Ich bekenne von ganzem Herzen einen dreieinigen Gott, aber ich bekenne mich nicht zu der

Form der Lehre, wie sie die Kirche ausgebildet hat. Ich glaube von ganzem Herzen an den ewigen Sohn Gottes, der mich armen Sünder mit seinem theuern Blute erlöst hat, aber die heilige Schrift enthält in mancher Beziehung ein anderes Bild von ihm, als jene es darstellt, — zwar ein gotthaftes durch und durch und dennoch wieder ein menschliches, ein Urbild, in welchem Gott und Mensch in der innigsten Verbindung und Durchdringung stehen. Man wird den Kirchenvätern der drei ersten Jahrhunderte einen aufrichtigen Sinn für die Wahrheit nicht absprechen, und dennoch wird man sich vergeblich bemühen, eine der athanasianischen Fassung der Lehre von der Trinität entsprechende bei ihnen nachzuweisen. Sicherlich bestand in der Kirche eine, wenn auch nicht directe, so doch eine indirecte apostolische Tradition über diese Grundlehre des Christenthums, welche im zweiten und wahrscheinlich auch noch im dritten Jahrhundert lebendiger und wirksamer war als in der späteren Zeit. Es ist daher von nicht geringer Bedeutung, daß sie die speculative Form derselben, wie sie von Athanasius in die Kirche eingeführt worden ist, gar nicht kennen. Wenn man nicht von aprioristischen Gesichtspunkten ausgeht, so läßt sich darum wohl fragen, welche Lehre die schriftgemäßere und mithin auch die richtigere sei, diese speculative oder die jener Kirchenväter, obwohl ich nicht verkenne, daß auch die letztere einer tieferen Begründung wie einer näheren Bestimmung und Weiterbildung, jedoch auf der Grundlage, auf welcher sie ruht, bedarf.

Die Reformatoren hatten keine Veranlassung, dieses Dogma genauer zu prüfen. „Ihr Beruf," sagt ein kirchlich gesinnter achtbarer Theolog unserer Zeit[1]), „ihr Beruf war die Verkündigung und die Sicherung der Glaubensgerechtig-

[1]) C. E. Luthardt, die Lehre von den letzten Dingen. 1861. S. 7.

keit. Die verſchiedenen Zeiten legen der Kirche mit ihren Vertretern verſchiedene Aufgaben auf. Aber was an neuen Erkenntniſſen gewonnen werden mag, hat ſeinen innern Zuſammenhang mit jener centralen Erkenntniß Luthers aufzuzeigen.“ Ich ſtimme dieſen Worten vollkommen bei und weiſe bloß darauf hin, daß die Lehre von der Gottmenſchheit Chriſti nicht nur nicht im Widerſpruch mit der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit ſteht, ſondern ſogar die nothwendige Vorausſetzung und Ergänzung derſelben iſt. Der Sohn Gottes könnte gar nicht in dem Sinne der Gegenſtand des Glaubens ſein, wie die heilige Schrift ihn uns vorhält, wenn er nicht von Uran in der genauſten Beziehung zum Menſchen ſtünde, und wenn dieſer nicht von der Schöpfung der Welt an, ja nach dem ewigen Rathſchluß Gottes ſelbſt, auf ihn angelegt wäre.

Es erhellt aus dieſen Andeutungen, daß mir das Wort Gottes in der That und Wahrheit und nicht bloß nominell höher ſteht als die Lehre und die Bekenntniſſe der Kirche. Ich verſchmähe nicht die Hülfsmittel, welche ſie mir zur Erkenntniß der göttlichen Wahrheit darbietet, aber ich kann der Freiheit nicht entrathen zu forſchen in der Schrift, ob ſich's alſo verhalte, wie ſie lehren. Wenigſtens ſtrebe ich darnach, wenn auch in Schwachheit, Ernſt zu machen mit der richtigen, aber zu wenig befolgten Regel, daß die heilige Schrift die beſte und untrüglichſte Auslegerin ihrer ſelbſt iſt. Sehr auffallend war mir daher die Bemerkung [1]), „daß mein Fleiß nicht verbunden ſei mit einer wirklichen Hingabe an das zu erforſchende Schriftwort.“ Es iſt eine ſchwere Beſchuldigung, für welche auch nicht der geringſte Beweis beigebracht worden iſt. Sie erklärt ſich indeſſen leicht aus meinem Ver-

[1]) F. W. Schultz, die Schöpfungsgeſchichte. Vorw. XII.

hältniß zur Kirchenlehre und ruht auf der irrigen Voraussetzung, daß sie die Norm sei, nach welcher die heilige Schrift ausgelegt werden müsse. Ueber diese beinahe unbegreifliche Ueberschätzung der weder völlig irrthumsfreien, noch die Fülle der Wahrheit erschöpfenden Lehre der Kirche, mit welcher eine Verkennung der Tiefe, des Reichthums und der Majestät des Wortes Gottes Hand in Hand geht, habe ich mich schon anderwärts ausgesprochen. Die Beschuldigung fällt daher, wie sich mit leichter Mühe nachweisen ließe und wie es hie und da in den folgenden Blättern geschehen ist, auf den zurück, der sie erhoben hat.

Die Grundanschauung, wie ich sie im ersten Band dargelegt, hat sich mir auch bei der Betrachtung der Geschichte des Gottmenschen vielfach bestätigt. Ich begreife recht wohl, daß jüngere Theologen von ihrem sogenannten orthodoxen Standpunkt aus sich mit ihr nicht befreunden können. Sie mögen immerhin den meinigen für unrichtig halten, nur kann ich in dem, was sie dagegen einwenden, so offen ich mich für jede Belehrung weiß, keine auch nur irgendwie gründliche Widerlegung finden. Ich möchte ihre Kampfweise mit einem leichten Geplänkel, mit einem Vorpostengefecht vergleichen, das ziemlich viel Lärm macht, aber von geringer Bedeutung ist. Einer eingehenden Prüfung der Grundlagen meiner Schriften und ganz besonders der ersten sehe ich bis heute noch entgegen. Der Berufung auf Lyells geologische Principien spreche ich alle und jede Beweiskraft ab. Ich verkenne die Verdienste dieses ausgezeichneten Naturforschers nicht, allein sein Axiom, daß zu keiner Zeit, auch nicht zur Zeit der Bildung unserer Erde, andere Kräfte als die, welche wir heute noch beobachten, thätig gewesen seien, ist völlig unrichtig, wenn es feststeht, daß die Erde durch eine schöpferische Wirksamkeit, gleichviel ob in sechs Tagen oder in sechs

Perioden, zur Wohnstätte des Menschen zubereitet und wenn durch jedes Schöpfungswort eine neue Kraft der Erde mitgetheilt und ein neues Gesetz ihr immanent geworden ist. Das Werden des Lichtes, die Scheidung der Wasser, das Hervorgehen der Vegetation aus der Erde u. s. w. sind die Voraussetzung der jetzigen Ordnung der Dinge, aber nicht diese schon selbst.

Vom Standpunkt der sogenannten orthodoxen Lehre erwarte ich selbstverständlich keine günstige Beurtheilung der vorliegenden Schrift, werde mir aber dennoch jede gründliche Belehrung, wenn man mich deren für würdig hält, dankbar zu Nutze machen. Ich bin mir zwar bewußt, überall nur den Andeutungen der heiligen Schrift nachgegangen zu sein, allein ich weiß nicht minder, daß ein Versuch der Art nicht sofort in jeder Beziehung gelingen kann. Auch ist es unser leidiges Geschick, daß wir Fehler und Irrthümer niemals ganz vermeiden können. Dahin aber rechne ich nicht den Grundgedanken dieser Abhandlung, welchen vielmehr Schrift und Erfahrung gleichmäßig bestätigen. Der Sohn Gottes steht weder so unendlich hoch über dem Menschen, noch der Mensch seiner Idee und Bestimmung nach so unendlich tief unter dem Sohne Gottes, wie die Kirchenlehre das Verhältniß beider zu einander darstellt. Wenn sie Recht hätte, würde der Rathschluß der göttlichen Liebe vergeblich gefaßt und die Erlösung unmöglich sein, da wir dem Sohne Gottes selbst versöhnt werden müßten, und er mithin unsere Versöhnung nicht bewirken könnte.

Das Problem, das diese Schrift bespricht, hat mich genöthigt, Manches ausführlicher zu begründen und namentlich die christologischen Hauptstellen eingehender zu betrachten. Die reiche theologische Literatur über diesen Gegenstand konnte ich nur sehr sparsam, die sogenannte wissenschaftliche Kritik

aber gar nicht berückſichtigen, wenn nicht die Bogenzahl zu ſehr anwachſen ſollte. Aus dem gleichen Grunde habe ich dem von mehreren Seiten an mich gelangten Wunſche, dem zweiten Band eine Abhandlung über den Raumbegriff beizugeben, nicht entſprechen können.

Leutershauſen in der badiſchen Pfalz,
den 1. Advent 1865.

Heerl.

Einleitung.

Die Stellung des Menſchen im Univerſum iſt eine centrale. Mit ihr iſt eine Fülle und Tiefe ſeines Weſens verbunden, welche gleich ſein muß dem Verhältniß, welches er zum Schöpfungsorganismus einnimmt und der Beſtimmung, die ihm im Rathſchluſſe Gottes verliehen worden iſt. Je höher nämlich der Menſch nach dem Willen Gottes geſtellt iſt, um ſo tiefer wird er auch angelegt ſein. Dieß iſt dadurch geſchehen, daß er, wie die heil. Schrift bezeugt, zum oder nach dem Ebenbild Gottes geſchaffen worden iſt. Das Gleiche wird von keinem perſönlichen Weſen außer ihm, auch nicht von den Engeln, wenn gleich ſie zuweilen Kinder Gottes Hiob 1, 6.; 38, 7.; Dan. 3, 25. genannt werden, ausgeſagt. Die Gottesebenbildlichkeit iſt einzig und allein die Signatur des Menſchen, der unermeßliche Vorzug, welcher ihn auch von den Engeln unterſcheidet.

Da der Menſch eine ſolche centrale Stellung einnimmt, ſo kann ſeinem Weſen nichts von all' dem, was geſchaffen iſt, fremd ſein. Die Aufgabe, welche ihm als dem Ebenbilde Gottes eignet, kann er nur erfüllen, wenn er Mikrokosmos iſt. Geht ſeine Miſſion auch das All der Dinge an, was wir hier nur behaupten, aber nicht beweiſen können, ſo müſſen in ihm alle Potenzen der geſammten Schöpfung geſetzt ſein. Der Begriff des Ebenbildes iſt daher ein unendlich viel reicherer und umfaſſenderer, als man ge-

wöhnlich annimmt. Er ist noch lange nicht gewonnen, wenn man ihn dahin bestimmt, daß der Mensch im Allgemeinen eine Aehnlichkeit mit Gott und im Besondern, daß er eine anerschaffene Gerechtigkeit und Heiligkeit und eine ihr entsprechende persönliche Erkenntniß und Selbstbestimmung verbunden mit der Unsterblichkeit des Leibes und der Herrschaft über die Thiere besitze. So richtig das Alles im Allgemeinen ist, so leuchtet ein, daß der Begriff der Aehnlichkeit einer concreteren Bestimmung bedarf und die eben genannten Prädicate im Wesen des Menschen begründet werden müssen. Auch genügt jene Begriffsbestimmung schon darum nicht, weil sie in jeder Beziehung auf die Engel anwendbar ist. Auch ihnen kann man weder eine Aehnlichkeit mit Gott noch die übrigen Prädicate absprechen. Ja sie besitzen sie in einem höhern Grade als der Mensch und folgerichtig würde ihnen mithin die Gottebenbildlichkeit in höherem Grade zukommen als diesem. Das stimmt nun aber mit der heil. Schrift nicht überein. Wenn sie Hebr. 1, 14. „allzumal dienstbare Geister genannt werden, ausgesandt zum Dienst um derenwillen, die ererben sollen die Seligkeit," so kann dieß nur darum geschehen, weil der Mensch seiner Idee und Bestimmung nach einer höhern Ordnung der persönlichen Wesen angehört. Es fragt sich daher, worin besteht die Aehnlichkeit und die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott, welches ist das Wesen derselben?

Wenn die heil. Schrift den Menschen das Ebenbild Gottes nennt, so wird sie auch, wenigstens indirect, andeuten, wie und wodurch er dasselbe ist. Es geschieht dieß zunächst in formaler Hinsicht. Nach Ps. 8, 6. hat Gott zwar den Menschen ein Weniges unter die Engel erniedrigt, wird ihn aber mit Ehre und Schmuck krönen. Nach dem Zusammenhang will der Psalmist keineswegs sagen, daß der Mensch in dieser untergeordneten Stellung bleiben werde, vielmehr wird sie vorübergehen und er sogar über die Engel erhöhet werden. Dieser Gedanke wird durch den Gegensatz: „unter die Engel erniedrigt — mit Ehre und Schmuck ge-

krönt" angedeutet, da jene Aussage völlig überflüßig wäre, wenn der Menſch nur der gleichen Würde theilhaft werden ſollte, wie die iſt, welche den Engeln zukommt. Der Erniedrigung unter die Engel entſpricht nur die Erhöhung über dieſelben. Dieß liegt auch in den nachfolgenden Worten: „Du wirſt ihn zum Herrn machen über deiner Hände Werk. Alles haſt du unter ſeine Füße gethan." Zwar beziehen ſie ſich zunächſt nur auf die Herrſchaft über die Erde, allein dieſe Beſchränkung wird Hebr. 2, 8. aufgehoben und der Umfang dieſer Herrſchaft dahin beſtimmt, daß ſie das All der Dinge, ohne irgend etwas auszunehmen, umfaſſe. Auf dem Altteſtamentlichen Standpunkt konnte die hohe Würde des Menſchen noch nicht in voller Klarheit erkannt werden; erſt in Chriſto, mit welchem der Menſch in einer viel innigeren Verbindung als die Engel ſteht, iſt ſie offenbar geworden.

Man wird uns nun zwar das Recht beſtreiten, dieſe Stelle auch auf den Menſchen zu beziehen, da ſie nur von Chriſto handle, allein dieſe Behauptung entſpricht nicht dem Zuſammenhang. Im Gegentheil iſt von Kap. 1, 14. an von der Beſtimmung des Menſchen die Rede, welche er jedoch nur in Chriſto erreicht. Der Verfaſſer geht daher auf letzteren über, um die Würde jenes anzudeuten. Das wird auch von Delitzſch[1]) anerkannt: „Indem Gott ihm, dem Menſchen, alles unterworfen hat, hat er nichts des Geſchaffenen ihm ununterworfen gelaſſen. Jetzt aber ſehen wir noch nicht ihm (dem Menſchen, von welchem der Pſalmiſt generell redet) alles ununterworfen. Der Menſch in ſeinem gegenwärtigen natürlichen Stande ſtellt ſich nicht als Herrn der Welt dar. Die Beſtimmung des Menſchen, die Welt zu beherrſchen, iſt noch nicht erfüllt. Alſo — das iſt der daraus ſich ergebende Schluß — iſt der Menſch und der Sohn des Menſchen des

[1]) Koment. zum Briefe an die Hebr. zu d. St.; vergl. auch Moll, der Brief an die Hebr. zu d. St. in Lange's Bibelwerk. Delitzſch verweist noch auf folgenden tiefſinnigen Ausſpruch der Synagoge: „Das Geheimniß Adams iſt das Geheimniß des Meſſias."

Pſ. Jeſus als der Menſch, in welchem, was der Pſ. vom Menſchen insgemein ſagt, wirklich geworden iſt und alſo gilt, was der Pſ. von der Unterwerfung der Welt unter den Menſchen ſagt, der Welt der Zukunft, da es ſich an der Welt der Gegenwart nicht erfüllt hat. Nicht Engeln, ſondern Jeſu dem Menſchen und in ihm der durch ihn erlösten Menſchheit iſt die Welt der Zukunft unterworfen." Die Welt der Zukunft umfaßt das Geſammtgebiet der Schöpfung in ihrem erneuerten Zuſtande — den neuen Himmel und die neue Erde.

Man glaubt der Würde des Sohnes Gottes etwas zu entziehen und den geſchöpflichen Charakter des Menſchen aufzuheben, wenn man die Ausſagen der heil. Schrift in dem Umfange nimmt, welchen ſie dem Wortlaute nach haben. Aber gerade dieß iſt der Grund, warum man den überſchwenglichen Inhalt des Begriffs: „Ebenbild" noch nicht genügend erkannt hat. Wenn der Menſch im ewigen Rathſchluß Gottes in der engſten Verbindung mit dem Sohne Gottes, dem abſoluten Ebenbilde deſſelben zuvorverſehen, wenn er erwählt iſt in Chriſto vor Grundlegung der Welt und verordnet zur Kindſchaft gegen Gott durch Jeſum Chriſtum, Epheſ. 1, 4. 5., wenn er zugleich im Rathſchluß des Vaters nicht nur zuvorerkannt, ſondern auch verordnet iſt, daß er gleich ſein ſoll dem Ebenbild ſeines Sohnes, auf daß derſelbige der Erſtgeborne unter vielen Brüdern ſei Röm. 8, 29., ſo iſt die Erkenntniß der Gottebenbildlichkeit des Menſchen durch die Erkenntniß des Sohnes Gottes bedingt. Was dieſer als das abſolute Ebenbild des unſichtbaren Vaters iſt, das iſt der Menſch ſeiner Idee, ſeinem Weſen und ſeiner Beſtimmung nach in relativer Weiſe. Im Sohne Gottes leuchtet es nicht nur in ſeiner urſprünglichen Reinheit, Lauterkeit und abſoluten Vollkommenheit, ſondern er iſt auch das ewige Urbild des Menſchen.

Es iſt damit der Plan und Inhalt unſeres Unternehmens vorgezeichnet. Da der Menſch auf dem Höhepunkt der Schöpfung ſteht, ſo bildet ſie ſeine Vorausſetzung, ſeine natürliche

Grundlage. Er kann nicht begriffen werden, wenn man ihn nicht als die Epitome derſelben betrachtet. Alle Schöpfungskreiſe ſtehen zu ſeiner leibſeeliſchen Ausrüſtung in der genauſten, concreteſten Beziehung. Wenn Himmel und Erde anders erſchaffen worden wären, als ſie geſchaffen worden ſind — eine zwar unmögliche Annahme — ſo würde auch der Menſch ein anderer geworden ſein, als er iſt. Die Schöpfung der Erde erreicht ihren Höhepunkt im Paradies, der urſprünglichen Wohnſtätte deſſelben und ſeiner vorläufigen Heimath, welche ſeiner perſönlichen Beſchaffenheit entſprechen wird.

Dieß iſt der Inhalt und der Zweck unſerer Betrachtung im erſten Bande. Von nicht geringerer Bedeutung iſt nun aber auch ſein reales Verhältniß zum Sohne Gottes. Wie die ganze Schöpfung ſeine ſubjective Grundlage iſt, ſo iſt der Sohn Gottes ſeine objective Vorausſetzung. Seine natürliche Ausrüſtung iſt von ſeiner Schöpfung an darauf angelegt, in die Gleichförmigkeit mit dem Sohne Gottes aufgenommen zu werden. Sein Bild ſollte ſich in ihm abſpiegeln und er von Klarheit zur Klarheit, zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes erhoben werden. Wie die ganze Schöpfung in ihm culminirt, ſo will Chriſti Lebensgeiſt ihn durchdringen und er ſelber in ihm eine Geſtalt gewinnen. Der Menſch iſt zwar urſprünglich ſchon das Ebenbild Gottes, aber er iſt es erſt an ſich, der Potenz und Anlage nach. Auch wenn er das göttliche Gebot nicht übertreten hätte, würde er einer Entfaltung bedurft haben, um zu ſeiner Vollendung zu gelangen. Niemals aber hätte er ſie ohne den Sohn Gottes erreichen können. So iſt denn der Menſch von Uran an auf den Sohn Gottes, das abſolute Ebenbild des unſichtbaren Gottes gewieſen, und auch daraus ergibt ſich die centrale Bedeutung Chriſti für die Erkenntniß des Ebenbildes Gottes im Menſchen.

Wir würden jedoch die Betrachtung dieſes Urbildes umgehen, wenn wir uns auf eine Darſtellung der Lehre vom Sohne Gottes beziehen könnten, welche unſerer Anforderung entſpräche. Aber ſo iſt es nicht. Wir ſind daher genöthigt,

ehe wir die Ebenbildlichkeit des Menſchen nach den Andeutungen der bibliſchen Urgeſchichte in's Auge faſſen, die Lehre vom Ebenbild des unſichtbaren Gottes oder vom Gottmenſchen an der Hand der grundlegenden chriſtologiſchen Stellen in der heil. Schrift zu entwickeln. Da der Sohn Gottes jene centrale Stellung von Uran einnimmt, zu welcher der Menſch in ihm berufen iſt, ſo iſt es nicht zu vermeiden, daß wir auch ſein Verhältniß zu ſeinem Vater wie zum heiligen Geiſt, zu den heiligen Engeln wie zum Satan in ſeinen allgemeinſten Umriſſen zu beſtimmen verſuchen. Das Bild des Sohnes Gottes können wir nur dann in einiger Vollſtändigkeit gewinnen, wenn wir ihn in allen dieſen Beziehungen kennen lernen. — Die zweite Abtheilung dieſes Bandes wird die Lehre vom Menſchen dem geſchöpflichen und relativen Ebenbild enthalten.

Der Gottmenſch.

§. 1.

Die Unſichtbarkeit Gottes.

Es iſt eine Haupt- und Grundlehre der heil. Schrift, durch welche ſich die Religion der Offenbarung von allen andern Religionen unterſcheidet, daß alles, was Daſein und Leben hat, durch den Willen Gottes geſchaffen iſt. Das apoſtoliſche Symbol hebt im erſten Artikel dieſe Thatſache im Gegenſatz gegen die heidniſchen Religionen, welche den wahren und reinen Schöpfungsbegriff nicht kennen, in wenigen aber treffenden Worten hervor. Alle Dogmatiker, bis auf die neuſte Zeit, welche auf dem Grunde der heil. Schrift ſtehen, ſchließen ſich an dieſes Bekenntniß an. So ſagt noch Philippi[1]): „es iſt zwar der eine und ſelbige Gott, welcher die Welt erſchaffen, erlöſet und geheiliget hat, und dennoch können wir nicht umhin, die Schöpfung in eigenthümlicher Weiſe auf den Vater, die Erlöſung auf den Sohn und die Heiligung auf den heil. Geiſt zu beziehen.“ Dieſe Anſicht hat zwar ſcheinbar die heil. Schrift für ſich, dennoch wird ſie den Ausſagen derſelben über das Verhältniß des Vaters, des Sohnes und des heil. Geiſtes zur Schöpfung der Welt und zur Erlöſung, wenn wir ſie genauer in's Auge faſſen, nicht ganz gerecht. Zwar wird ſowohl

[1]) Kirchl. Glaubenslehre II. 124.

im Alten wie im Neuen Teſtament wiederholt bezeugt, daß Gott der Grund und die Kauſalität des Alls der Dinge iſt und niemals wird das Gleiche auch vom Sohne und noch viel weniger vom heil. Geiſte geſagt. Dagegen betont ſie wiederholt, daß durch den Sohn, durch ſeine, den Willen und Rathſchluß ſeines Vaters vermittelnde Thätigkeit, die Welt mit allem, was in ihr iſt, in's Daſein gerufen worden ſei, und daß auch der heil. Geiſt dabei eine hier noch nicht näher zu beſtimmende Wirkſamkeit ausgeübt habe. Wie mithin, — und dieß können wir als die Lehre der heil. Schrift bezeichnen — Gott nicht unmittelbar die daſeiende Welt ſchafft, ſondern wie dieß nur durch den Sohn geſchieht, ſo enthält ſie auch keine Andeutung, weder daß der heil. Geiſt die Grundurſache der Schöpfung, noch daß die Welt durch ihn in gleicher Weiſe wie vom Sohne ihr Daſein empfangen habe. Die neueren Dogmatiker, — die älteren bleiben im Allgemeinen bei der Beſtimmung des apoſtoliſchen Symbols ſtehen — ſehen ſich daher auch in Bezug auf die Schöpfung zu der weiteren Ausſage genöthigt, daß ſie vom Vater, durch den Sohn, im heil. Geiſt vollzogen iſt [1]). Dem gleichen Verhältniß begegnen wir hinſichtlich der Erlöſung. Gott iſt die Grundurſache, der Sohn dagegen der Mittler des göttlichen Heilsrathſchluſſes, der heil. Geiſt endlich hat das Amt die durch Chriſtum gewordene Gnade und Wahrheit mitzutheilen, oder die Frucht der vollbrachten Erlöſung dem Herzen des Menſchen in der perſönlichen Gemeinſchaft mit ihm anzueignen. Niemals verläßt die heil. Schrift, da wo ſie ſich genauer über das Verhältniß der drei Perſonen der Gottheit zur Schöpfung und zur Erlöſung ausſpricht, dieſen Typus der Lehre, im Gegentheil hält ſie ihn conſtant feſt und führt ihn zuweilen, namentlich was den Heilsrathſchluß Gottes betrifft, bis in's Einzelnſte aus, 1 Kor. 12, 4—6.; 2 Kor. 13, 13 u. ſ. w. beſonders Epheſ. 1, 4—13.

---

[1]) Philippi a. a. O.; Thomaſius, Chriſti Perſon und Werk. 2. Aufl. I. 207; H. Plitt, Evang. Glaubenslehre I. 187.

Warum ſchafft denn Gott nicht unmittelbar die Welt; warum bewirkt und ſtiftet er nicht ſelbſt und unmittelbar die Erlöſung, ſondern thut beides durch den Sohn? Warum liebt Gott uns nur in Chriſto, warum haben wir nur durch ihn den Zugang zum Vater, warum können wir zur Kindſchaft nur durch den Sohn gelangen, mit einem Worte: warum iſt er ſchlechthin in aller und jeder Hinſicht der Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen? Es genügt nicht dieſes unſer und der Welt Verhältniß zu Gott durch Chriſtum anzuerkennen, ſondern es fragt ſich, worin es begründet iſt? Obwohl Gott der ganzen Schöpfung und vor Allem den perſönlichen Weſen unendlich nahe iſt, denn in ihm leben, weben und ſind wir, ſo treten wir doch erſt in eine perſönliche Verbindung mit ihm durch den Sohn. Gott wird in Chriſto unſer Vater, wir ſeine Kinder; nicht Gott läßt ſich unmittelbar zu uns herab, ſondern er ſendet den Geiſt ſeines Sohnes, der in uns das Abba, lieber Vater! wirkt. Demnach iſt es nicht bloßer Schein, ſondern es iſt Wirklichkeit, daß Gott nur in Chriſto durch den heil. Geiſt in uns wohnt, daß wir den Vater nicht unmittelbar, ſondern nur durch und in dem Sohne haben. So ſteht uns denn der Sohn und der heil. Geiſt gewiſſermaßen näher[1]) als der Vater, und das Gleiche werden wir auch von dem Verhältniß der Schöpfung zu Gott ſagen müſſen. Sie wird durch den Sohn vermittelt und das All der Dinge von ihm, von der Kraft ſeines Wortes getragen. Das Verhältniß des Vaters, des Sohnes und des heil. Geiſtes zur Welt und zum Menſchen läßt ſich daher ſehr genau ſondern und beſtimmen, aber daß es bei jeder Perſon ein beſonderes und eigenthümliches iſt, dieß hat die Kirchenlehre noch nicht genugſam anerkannt und noch viel weniger begründet und abgeleitet. Sie könnte ſich vielleicht auf die Behauptung zurückziehen, daß es alſo Gottes Wohlgefallen geweſen ſei. Allein da die göttlichen Perſonen nicht nur gleichen Weſens ſind, ſondern auch abſolut

[1]) Vgl. H. Plitt a. a. O.

gleicher Würde sein sollen, so müßte es auf einem Uebereinkommen zwischen ihnen beruhen, warum nicht der Vater und der heil. Geist, sondern der Sohn die Vermittlung des Rathschlusses der Schöpfung und Erlösung übernommen hat. Von einem solchen Uebereinkommen weiß jedoch die heil. Schrift nichts. Vielmehr spricht der Sohn stets allein von dem Willen seines Vaters, welchen er durch sein Kommen in die Welt erfüllt hat und dem er sich schlechthin und dennoch in vollkommener Freiheit unterordnet. In ähnlicher Weise verhält es sich mit der Schöpfung, wie wir uns später überzeugen werden. Auch wird ja dieses Uebereinkommen selbstverständlich kein willkührliches gewesen sein, sondern ein freies, mithin ein in sich selbst gesetzmäßiges. Der Sohn wird daher diese Funktion der Vermittlung übernehmen, weil er in ganz besonderer Weise dazu geeigenschaftet war. Und somit kommen wir wieder an dem gleichen Punkte an, von dem wir ausgegangen sind und müssen wieder fragen: worin besteht denn diese sonderliche Eigenschaft des Sohnes, welche ihn vorzugsweise für die Mittlerschaft des göttlichen Rathschlusses befähigt? Im Wesen selbst scheint sie nicht begründet werden zu können, da der Sohn gleichen Wesens mit dem Vater ist und demnach auch die gleichen Eigenschaften haben muß und dennoch kann das Mittlerverhältniß des Sohnes zur Schöpfung und zur Erlösung kein bloß äußeres und abstractes, sondern es wird ein inneres und concretes, mithin im Wesen desselben selber wurzelndes sein. So wird denn zwar der Sohn das göttliche Wesen in seiner ganzen Fülle besitzen, aber in einer vom Vater unterschiedenen und unterscheidbaren Weise. Die heil. Schrift deutet diesen Unterschied an, wenn sie dem Vater die absolute Unsichtbarkeit beilegt, dem Sohne aber die Sichtbarkeit, oder wenn sie *den Sohn als die Offenbarungsform des verborgenen Vaters bezeichnet.*

Die heil. Schrift scheint indessen, oberflächlich betrachtet, eben so wohl auszusagen, daß Gott nicht geschaut werden könne, wie daß er in irgend welcher Gestalt erscheine. Es

ſind darum die Stellen der heil. Schrift, in welchen von Gottes Sichtbarkeit und Unſichtbarkeit die Rede iſt, genauer zu betrachten. Wir berückſichtigen zuerſt die Ausſprüche Chriſti und dahin gehört auch Joh. 1, 18., wo Johannes auf Grund der Mittheilungen und Erklärungen des Erlöſers — „jener hat es uns verkündet," was ſich nicht bloß auf den Inhalt ſeines Geſchauthabens [1]), ſondern auf das Schauen ſelbſt bezieht, da beides gar nicht getrennt werden kann — geradezu in Abrede ſtellt, daß Gott von irgend Jemand jemals geſehen worden ſei. Was nun zuerſt den Zuſammenhang betrifft [2]), ſo ſehen die Worte „der eingeborne Sohn" auf V. 14 zurück und deuten an, daß er, weil voll Gnade und Wahrheit, auch der Mittler derſelben iſt. Er kann ſie nur geben, weil er ſie in ihrer ganzen Fülle beſitzt, oder weil er unmittelbar zum Vater hin iſt, d. h. in der innigſten Gemeinſchaft V. 1. [3]) mit ihm ſteht [4]). Die Ausſage: „Gott hat Niemand jemals geſehen" enthält mithin auch die Behauptung, daß kein geſchaffenes Weſen, ſondern nur der eingeborne Sohn Gott zu offenbaren vermöge; der Inhalt aber dieſer Offenbarung iſt: Gnade im Gegenſatz gegen das durch Moſe gegebene Geſetz und Wahrheit im Gegenſatz gegen den Schatten der Altteſtamentlichen Oekonomie. Unter dieſer Gnade iſt nach dem Zuſammenhang und nach der Intention des Apoſtels, der den ganzen Inhalt und Umfang deſſen, was uns in Chriſto geſchenkt iſt, benennen will, der volle überſchwengliche Reichthum der göttlichen Liebe (Epheſ. 2, 7.) in ihrer Vermittlung und Bezeugung durch Chriſtum und unter der Wahrheit das ewige (durch keine Lüge, Eitelkeit und Finſterniß verderbte) Weſen der Herrlichkeit zu verſtehen. Die Doxa wird im Gegenſatz gegen die Eitelkeit und Vergänglichkeit zur Beſtandhabenden unvergänglichen Wahrheit

---

[1]) Gegen Meyer, Evang. des Joh. zu d. St.

[2]) Gegen Hengſtenberg, das Evang. des heil. Johan. I. 60.

[3]) Meyer a. a. O.: „Der Sache nach iſt das εἶναι εἰς τ. κόλπ. τ. πατρ. nicht verſchieden von εἶναι πρὸς τ. θεόν v. 1."

[4]) W. F. Geß die Lehre von der Perſon Chriſti. S. 123.

des Seins und Lebens[1]) und im Gegenſatz gegen die durch das Geſetz zur Erkenntniß gekommenen Sünde zur erziehenden, heilſamen und heiligenden Gnade[2]).

Die von Hoffmann[3]) zuerſt vorgetragene und von Meyer[4]) recipirte Erklärung, wonach die Worte „welcher in des Vaters Schooß hin iſt“ ſich auf den erhöhten Chriſtus, oder auf ſeinen Hingang zum Vater beziehen ſollen, weil derſelbe eine Beſtätigung ſeiner Ausſage ſei, hat bei Jenem ihren Grund in der Leugnung der perſönlichen Präexiſtenz Chriſti. Erſt der Fleiſchgewordene ſoll Sohn und Gott ſein Vater genannt werden. Wie unrichtig dieſe Behauptung iſt, wird ſich uns ſpäter ergeben. Wir ſagen einſtweilen mit Geß[5]): „in V. 18. heißt Jeſus der Fleiſchgewordene der eingeborne Sohn, aber offenbar iſt auch hier von einer Sohnſchaft die Rede, welche dem Fleiſchgewordenen nur zukam, weil ſie ſchon dem Präexiſtenten zugekommen iſt. Auch will nach dem Zuſammenhang gar nicht geſagt werden, was der Hingang des Sohnes zum Vater bewirkt, ſondern was er als der Fleiſchgewordene thatſächlich und perſönlich iſt, nämlich der Exeget des Vaters voller Gnade und Wahrheit, weil er auch als jener immer in der innigſten Gemeinſchaft mit ihm ſteht.“ Daß Jeſus jetzt im Schooße des Vaters iſt, hat ihn nicht zum Exegeten des unſichtbaren Vaters machen können. Meyer leugnet nun zwar nicht die Präexiſtenz Chriſti, aber er leugnet vom kenotiſchen Standpunkt aus das Sein des Sohnes beim Vater während ſeines irdiſchen Lebens. Auf dieſe Frage näher einzugehen iſt hier nicht der Ort. Wenn aber der Evangeliſt vom Fleiſchgewordenen bezeugt, daß er voller Gnade und Wahrheit war und wenn dieſe Gnade und Wahrheit der Gegenſatz gegen das Geſetz wie gegen die Eitelkeit und Ver-

[1]) Hölemann, Bibelſtudien I. 17 ff.
[2]) Beck, die Geburt des chriſtl. Lebens. S. 1 ff.
[3]) Der Schriftbeweis I. 120. 2. Abth. I. 23.
[4]) a. a. O. S. 80.
[5]) a. a. O. S. 123 ff.

gänglichkeit überhaupt iſt, mithin das wahrhaftige Weſen, ſo iſt das Sein Gottes in ihm und er durch daſſelbe im Vater. Dieſe Gnade und Wahrheit iſt ſicherlich eine ewige, — denn was hülfe uns eine zeitliche und vergängliche? — und eine gewordene (Joh. 1, 17.) nur in ſofern der Sohn den Zugang zu beiden in und durch ſich ſelbſt wieder geöffnet hat. Er hat ſie nicht bloß verkündigt, ſondern perſönlich gebracht, wenn ſie auch immerhin erſt in Folge ſeiner Erhöhung (worüber ſpäter) in ihrer ganzen Fülle mitgetheilt werden konnte. [1])

Da mithin nur der Logos in dieſem innigen Verhältniß zu Gott ſteht, da ferner allein durch daſſelbe die Möglichkeit und Wirklichkeit der Offenbarung bedingt iſt, ſo ergibt ſich daraus auch der Umfang der doppelt verneinenden Ausſage: „Gott hat noch Niemand jemals geſehen.“ Sie darf nicht auf den Menſchen beſchränkt werden, vielmehr gilt ſie von allen geſchaffenen perſönlichen Weſen. Es wird dieß auch durch den Zuſammenhang angedeutet. Der Logos, durch welchen die Welt in's Daſein gerufen wird, iſt auch der abſolute Mittler alles Lichtes und Lebens, das in derſelben leuchtet und waltet, Joh. 1, 1—4. Auch die Engel werden mithin Gott nicht unmittelbar ſehen [2]). Wenn ſie es vermöchten, ſo könnten ſie auch Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen ſein, weil dieſes Sehen vorausſetzen würde, daß ſie des Weſens Gottes theilhaftig wären. Es iſt das Prärogativ Chriſti, Gott zu offenbaren, weil er der eingeborne Sohn Gottes iſt, der in des Vaters

---

[1]) Tholuck und Hengſtenberg zu Joh. 1, 18.

[2]) Zwar iſt Dan. 7, 10.; Luk. 1, 19.; Offenb. 7, 11. von Engeln die Rede, die vor Gott oder vor dem Throne Gottes ſtehen, ja ſogar auch von ſolchen, welche allezeit das Angeſicht des Vaters ſehen, Matth. 18, 10. Allein auch dieſe Stellen wollen kein directes Schauen Gottes ausſagen, da der Stuhl oder Thron Gottes ſchon der Offenbarung angehört und das „Angeſicht“ entweder in derſelben Bedeutung zu faſſen iſt, wie 2 Moſ. 33, 14. 15.; 5 Moſ. 4, 37 u. ſ. w., oder ſich auf die Offenbarung Gottes in der Herrlichkeit (vgl. Meyer zu Matth. 18. 10.) bezieht. Vgl. Hengſtenberg zu Joh. 1, 18.; 6, 46. und Stier Reden Jeſu IV. 298.

Schooß hin iſt und als ſolcher allein ihn ſehen kann, wie er iſt.

Die gleiche Ausſage in dem Munde Chriſti kehrt Joh. 6, 46. wieder. Er betont es ebenſo wohl, daß den Vater noch Niemand geſehen habe (— er hätte eben ſo gut „gehört" ſagen können, denn er will nur jedes unmittelbare Verhältniß zum Vater negiren, gleichviel ob es in einem Sehen oder Hören, oder in einem directen Erkennen beſteht —) wie, daß dieß ein Vorrecht deſſen ſei, der von Gott iſt (ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ). Niemand iſt aber in gleich abſolutem Sinn von Gott wie der Sohn. Das Schauen Gottes von Seiten des Sohnes iſt mithin in einer abſoluten Weſensidentität begründet. Kein geſchöpfliches Weſen, wie hoch es auch immer auf der Stufenleiter der Schöpfung ſtehen möge, kann daher Gott unmittelbar ſehen. Wohl wird der Menſch durch die Wiedergeburt theilhaftig der göttlichen Natur, aber verliert darum mit Nichten ſeinen geſchöpflichen Charakter. Es iſt dieſer indelebilis, auch wenn er, um mich eines Ausdrucks der deutſchen Myſtik zu bedienen, „vergottet" wird. Er legt niemals ſeine Kreatürlichkeit ab, ſondern die letztere bleibt bei aller Herrlichkeit, die er empfangen mag, der Grundbeſtand ſeines Weſens, das er niemals transcendiren kann. Wir haben mithin an unſ. St. eine Ausſage aus dem Munde Chriſti über die abſolute, nur für ihn allein nicht geltende, Unſichtbarkeit Gottes. Da 1 Joh. 4, 12. offenbar die Worte Joh. 1, 18. wiederholt werden und dieſe auf der Ausſage Chriſti Joh. 6, 46. ruhen, ſo iſt auch jene Stelle auf das unmittelbare Schauen Gottes, nicht aber auf das Geiſtige oder auf das Erkennen[1]) zu beziehen. Eine Unerkennbarkeit Gottes wird niemals in der heil. Schrift behauptet, vielmehr ermahnt ſie zum Wachsthum in der Erkenntniß Gottes Epheſ. 1, 17.; Kol. 1, 11.; 2 Petr. 1, 2. u. ſ. w. und namentlich iſt die letztere einer der Grundbegriffe des Evangeliums Joh.[2]), wiewohl auch ſie ſtets durch Chriſtum vermittelt iſt.

[1]) Gegen Neander und Sander, die Briefe des Joh. zu d. St.

[2]) B. Weiß, der Johanneiſche Lehrbegriff. S. 13.

Für dieſen jedes unmittelbare Verhältniß des Geſchöpfes zu Gott ausſchließenden Umfang der Offenbarung durch den Sohn ſpricht auch Matth. 11, 27. Die Worte: „alle Dinge“ dürfen nicht beſchränkt werden[1]), vielmehr ſind ſie im abſoluten Sinn zu nehmen, Himmel und Erde, das ganze Schöpfungsgebiet umfaſſend. Weil der Vater im Sohne, und der Sohn im Vater iſt, darum wird auch Alles, was des Vaters iſt, dem Sohne angehören, oder ihm nach ſeinem eigenthümlichen Verhältniß zum Vater (worüber ſpäter) übergeben ſein; denn „alles, was der Vater hat, das iſt mein“ ſpricht der Herr ſelber Joh. 16, 15.; 17, 10. Dieſe Uebergabe fand nicht während ſeines irdiſchen Lebens ſtatt[2]), ſondern ſchon vor ſeiner Fleiſchwerdung, ja „im Anfang“ Joh. 1, 1. beſaß er dieſes Recht und dieſe Macht als „der Erbe über Alles Hebr. 1, 2.; als der Erſtgeborne vor aller Kreatur, durch den alle Dinge geſchaffen ſind, Kol. 1, 15. 16. Sie iſt in ſeinem Verhältniß zur Welt begründet, das nicht lösbar iſt, wie in ſeinem Weſen, deſſen er ſich niemals entleeren konnte. Matth. 28, 18. ſpricht nicht dagegen, denn der Herr ſagt nicht, daß ihm dieſe Macht jetzt wieder verliehen worden ſei[3]), und Phil. 2, 9. bezieht ſich nicht auf ſein urſprüngliches Verhältniß zur Welt, ſondern auf ſein durch die Erlöſung neu begründetes Recht an dieſelbe. Aus dieſem einzigartigen Verhältniß, das auf der Weſenseinheit mit dem Vater ruht, folgt von ſelbſt, daß ihn Niemand erkennen kann als nur der Vater, und Niemand den Vater als nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren. Die Erkenntniß des Vaters iſt mithin ſchlechthin bedingt durch die Offenbarung des Sohnes[4]).

---

[1]) Gegen Stier zu d. St. vgl. Meyer und Fritzſche, Evang. Matth. zu d. St.

[2]) Gegen Meyer zu Matth. 11, 27.

[3]) Gegen Meyer zu d. St.

[4]) Zwar ſcheint Matth. 11, 25.; 16, 17.; Joh. 6, 45. von einer directen Offenbarung Gottes die Rede zu ſein, allein es läßt ſich unſchwer zeigen, daß auch ſie durch den Sohn vermittelt iſt, vgl. Stier

Man könnte indeſſen immer noch Bedenken tragen, ob wir nicht zu viel in dieſe Stellen hineinlegen, wenn nicht der Ap. 1 Tim. 1, 17. ſo klar und beſtimmt, als nur immer gewünſcht werden kann, von der Unſichtbarkeit Gottes und zwar nicht bloß in ſubjectiver Hinſicht, in dem ſündlichen Zuſtand des Menſchen, ſondern auch in objectiver, in Gottes Weſen, gegründeter Beziehung redete. Wenn nämlich die Prädicate „ewig und unveränderlich“ abſolut zu faſſen ſind, ſo gilt daſſelbe auch von dem mit ihnen in gleicher Reihe und mithin auch in gleichem Werthe ſtehenden Prädicat der Unſichtbarkeit. Es ſind Weſensattribute Gottes, die wie Wieſinger[1]) bemerkt: „Gott nicht ſowohl in ſeiner Relation zur Welt, als in der unendlichen Fülle und Hoheit ſeines Weſens darſtellen.“ In gleicher abſoluter Weiſe wird Gott auch Kol. 1, 15.; Hebr. 11, 27. als der Unſichtbare bezeichnet, ja nach 1 Tim. 6, 16. wohnt Gott in einem unnahbaren Lichte (φῶς ἀπρόσιτον). Die Unſichtbarkeit Gottes iſt mithin in ſeinem, in ſolch' abſolutem Lichte ſtrahlenden Weſen (Pſ. 104, 2.; 1 Joh. 1, 5.) begründet, daß nicht bloß kein ſterblicher Menſch, ſondern überhaupt kein geſchöpfliches Auge ihn ſchauen kann[2]). Mit Recht ſagt darum

---

zu Joh. 6, 46. 47. — Auch der Zug des Vaters zum Sohne iſt kein unmittelbarer, aber auch kein „Werk des Sohnes,“ wie Hengſtenberg zu d. St. meint, ſondern ein durch die Herrlichkeit, in welchem das Gewiſſen des Menſchen urſtändet, vermittelter. Wie das Geſetz, das ſeinen Urſprung in Gott hat, ein Zuchtmeiſter auf Chriſtum iſt, ſo liegt auch im Gewiſſen, wenn es in ſeinem Grunde gedacht wird, ein Zug des Vaters zum Sohne.

[1]) Die Briefe des Ap. Paulus an die Philipp., an Tit., Timoth. und Phil. S. 403.

[2]) Dionys. Areop. op. ed. Corder. Venet. 1775. p. 594: *Ὁ θεῖος γνόφος ἐστὶ τὸ ἀπρόσιτον φῶς, ἐν ᾧ κατοικεῖν ὁ Θεὸς λέγεται· καὶ ἀοράτῳ γε ὄντι διὰ τὴν ὑπερέχουσαν φανότητα, καὶ ἀπροσίτῳ τῷ αὐτῷ διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς ὑπερουσίου φωτοχυσίας, ἐν τούτῳ γίγνεται πᾶς ὁ Θεὸν γνῶναι καὶ ἰδεῖν ἀξιούμενος αὐτῷ τῷ μὴ ὁρᾶν μηδὲ γιγνώσκειν ἀληθῶς ἐν τῷ ὑπὲρ ὅρασιν καὶ γνῶσιν γιγνόμενος, τοῦτο αὐτὸ γιγνώσκω, ὅτι μετὰ πάντα ἐστὶ τὰ ἀισθητὰ καὶ τὰ νοητά.*

Wieſinger[1]). „Das Ganze iſt nicht ſchlechtweg eine Ausſage über Gottes Unbegreiflichkeit, ſondern dem Zuſammenhange nach eine ſolche über deſſen Erhabenheit, eine metaphyſiſche Beſtimmung, als deren Folge erſt in dem Relativſatze die abſolute Unſichtbarkeit Gottes benannt wird.“ Wenn nun der Ap. hinzufügt: „welchen (Gott) kein Menſch geſehen hat noch ſehen kann,“ ſo iſt dieß nur als eine einfache Folge dieſer metaphyſiſchen Beſtimmtheit Gottes zu faſſen, und es wird mithin in dieſen Worten ſehr klar und beſtimmt ausgeſagt, daß Gott an ſich, ſeinem Weſen nach, unſichtbar iſt.

Von einer ſubjectiven Anſchaubarkeit Gottes dagegen iſt 2 Moſ. 33, 20. die Rede. Da die Herrlichkeit Gottes geſchaut werden kann, aber das Sehen derſelben den Tod zur Folge hat, ſo erhellt, daß das Schauen nur für die irdiſche Natur des Menſchen, nicht aber für ſeinen verklärten Zuſtand verneint wird. Das Angeſicht Gottes und die Herrlichkeit Gottes ſind, wie die Vergleichung mit V. 18. ergibt, identiſch. Was aber unter dem Angeſicht Gottes zu verſtehen ſei, läßt ſich nur aus dem Zuſammenhang erkennen. Israel hatte ſich durch den Kälberdienſt um ſo ſchwerer verſündigt, je mehr Beweiſe der Treue und Macht ſeines Gottes es empfangen hatte. Zur Strafe will Jehova hinfort *nicht ſelbſt*, wie bisher, mit ihm ziehen, „weil es ein halsſtarriges Volk iſt, damit er es nicht vertilge auf dem Wege,“ Kap. 33, 3., ſondern einen Engel vor ihm (V. 2.) herſenden. Als nun aber das Volk über ſeine Sünde Buße thut, und Moſe für daſſelbe bittet, ſo verheißt Jehova (V. 14.) „mein Angeſicht ſoll gehen,“ d. h. ich ſelbſt, Jehova, der ich bisher das Volk geleitet habe. Dieſe Bedeutung hat augenfällig der Ausdruck: „mein Angeſicht,“ 5 Moſ. 4, 37. vgl. mit 2 Sam. 17, 11.[2]). Auf dieſe Zuſage wird Moſe kühner und bittet[3]): „So laß mich denn deine Herr-

[1]) a. a. O. zu 1 Tim. 6, 16. S. 555.

[2]) Hengſtenberg, Chriſtologie 2. Aufl. I. 139.

[3]) Ueber den Grund dieſer Bitte vgl. M. Baumgarten, Theol. Comment. zum Pentat. und C. F. Keil, Bibl. Comment. über die Bücher Moſe's zu 2 Moſ. 33, 18.

lichkeit ſehen.“ Demnach ſcheint dieſe Herrlichkeit, die Moſe zu ſehen begehrt, etwas höheres als das Angeſicht zu ſein, welches von dem Volke hergehen ſoll, und dennoch kann keine ſpecifiſche Verſchiedenheit zwiſchen beiden ſtattfinden, vielmehr werden ſie ſich auf einander beziehen [1]). Wenn nun dieſes Angeſicht bisher das Volk geleitet hat, wie kann doch Moſe bitten, die Herrlichkeit deſſelben zu ſehen? Die Löſung dieſes ſcheinbaren Widerſpruchs liegt auf der Hand. Jehova war bisher dem Moſe nicht in unverhüllter Herrlichkeit erſchienen, ſondern in einer Form, welche ſie vielmehr verbarg. Dieß iſt auch der Eindruck, welchen V. 7—11. machen. Jehova redete mit Moſe aus der Wolkenſäule, welche das Volk auf das Zelt herabgekommen und vor der Thür deſſelben ſtehen ſah, von Angeſicht zu Angeſicht, „d. h. nicht aus der Ferne vom Himmel herab durch irgend welche Vermittlung, ſondern wie es 4 Moſ. 12, 8. heißt: von Mund zu Mund in ſolcher Nähe und Unmittelbarkeit, wie Freunde miteinander verkehren“ [2]). Moſe begehrt mithin als ein Zeichen beſonderer Gnade den Anblick des unverhüllten Angeſichts Jehova's. Das Angeſicht iſt der Spiegel des perſönlichen Weſens, die Form des Innern, und dieß iſt namentlich da der Fall, wo das Weſen ganz in die Erſcheinung tritt, wo Weſen und Form ſich vollkommen decken. Das unverhüllte Angeſicht Jehova's iſt die vollkommene Offenbarung ſeiner Herrlichkeit. Da Jehova (gleich dem Engel des Herrn, oder des Bundes, oder des Angeſichts) [3]) hier der Redende

---

[1]) כבוד und נפש wechſeln zuweilen in parallelen Sätzen, oder die Seele wird geradezu כבוד genannt, 1 Moſ. 49, 6.; Pſ. 7, 6.; 16, 9.; 30, 13.; 57, 9.; 108, 2. Vgl. J. D. Michaelis, Supplem. p. 120.; Roſenmüller, Schol. in Exod. p. 497. und beſonders Delitzſch, Comment. über die Pſalm. zu obig. St. und deſſen Bibl. Pſychologie, 2. Aufl. S. 98. und 105. Die Herrlichkeit würde ſich mithin zum Angeſicht wie das Weſen zur Form verhalten. Wir bedürfen indeß dieſer Erklärung nicht.

[2]) Keil a. a. O. I. 547.

[3]) Die von Hofmann, Weiſſag. und Erfüll. I. 127. Der Schriftbeweis I. 91. erneuerte und von Delitzſch, Kurz und A. beifällig

iſt, ſo enthält dieſe St. keinen Beweis für die abſolute Unſichtbarkeit Gottes, aber auch keinen dagegen. Es iſt hier vielmehr Joh. 17, 5. 24. zu vergleichen. Wenn die Herrlichkeit wie das Leben jetzt noch mit Chriſto in Gott verborgen iſt, obgleich jener den Zugang zum Vater wieder geöffnet hat, ſo iſt das noch viel mehr im Alten Bunde der Fall. Nur in Viſionen konnte ſie geſchaut werden, in welchen jedoch bloß der Abglanz derſelben ſichtbar wurde [1]).

In ähnlicher Weiſe ſind auch 1 Moſ. 32, 30.; 2 Moſ. 23, 17.; 34, 23.; Jeſ. 6, 1. zu erklären. Um den richtigen Standpunkt der Betrachtung zu finden, faſſen wir zuerſt die oben übergangene St. Joh. 5, 37.: „Ihr habt nie weder

---

aufgenommene Erklärung, daß unter dem Engel des Herrn ein erſchaffener Engel zu verſtehen ſei, ſteht mit einem der Grundbegriffe der heil. Schrift, wonach er der Allvermittler Gottes iſt, Gott ſelbſt aber niemals in die Erſcheinung tritt, in nicht zu löſenden Widerſpruch. Der Jehova, welcher im A. T. unter verſchiedenen Benennungen redend, handelnd in die Erſcheinung tritt, iſt der Bundesgott Israels, der ebenbildliche Repräſentant des Vaters. „Vollſtändig ausgedrückt iſt es die für die Offenbarung noch ungeſchiedene Einheit des göttlichen Weſens, in der der Vater durch den Sohn als Logos offenbarend und bundſtiftend wirkt, welche in dem Jehova des alten Teſtaments und allen entſprechenden Bezeichnungen des Bundesgottes Israels auftritt.“ H. Plitt, a. a. O. I., 137. Zwar richtig, aber etwas übertreibend ſagt J. P. Lange, die Geneſis S. 197. „Das immer ſtärker hervortretende exegetiſche Vorurtheil, der Engel des Herrn ſei ein kreatürlicher Engel, belaſtet und verdunkelt und verwirrt auf eine verhängnißvolle Weiſe die altteſtam. Theologie und läßt keine klare Pſychologie des Offenbarungsglaubens, keine intuitive Chriſtologie und keine organiſche Einheit der bibliſchen Theologie aufkommen.“

[1]) Unter der Totalität der Güte, wofür V. 22. Herrlichkeit gebraucht wird, iſt ſehr wahrſcheinlich die Offenbarung (vgl. Joh. 2, 11.) und Bezeugung der Gnade und Treue Gottes und der Führung des Volkes Israel wie überhaupt der noch zukünftigen Heilsthatſachen zu verſtehen. Moſe wird ſomit ein Blick in den Heilsrathſchluß Gottes gegönnt und ſeiner Bitte, wenn auch in anderer Weiſe, als er begehrte, entſprochen. Ein ſolcher Vorzug entſpricht auch der Stellung und Würde Moſe's, des größten Propheten, des vorbildlichen Mittlers des alten Bundes, des treuen Dieners Gottes in ſeinem Hauſe. Hebr. 3, 2. Vgl. W. Beyſchlag, Die Auferſtehung Chriſti. 1865. S. 51.

ſeine Stimme gehört, noch ſeine Geſtalt geſehen," in's Auge. Wie konnte doch Chriſtus dieſe Behauptung ausſprechen, wenn Gott im Alten Bunde unmittelbar zu dem Volke geredet und ſich in mancherlei Geſtalten hat ſehen laſſen? Vgl. 2 Moſ. 20, 19.; 5 Moſ. 4, 12.; 5, 4. 22.; 4, 36.; 1 Moſ. 32, 31.; 2 Moſ. 24, 10.; 4 Moſ. 12, 8.; Jeſ. 6, 1. Gewiß nur dann, wenn man zwar die Realität der Stimme und Geſtalt Gottes im Alten Teſt. anerkennt — denn der Herr will nirgends die Schrift auflöſen — aber beide nicht auf den verborgenen Gott, ſondern auf ſeinen Offenbarer, den Sohn bezieht. „Der Erſcheinende und Redende des Alten Bundes," ſagt auch Stier[1]) „war nie der Vater ſelbſt, ſondern immer nur derſelbe ewige Sohn, der zuletzt im Fleiſch erſchienen iſt: Das iſt für gläubiges Schriftverſtändniß ein von jeher ausgemachtes Axiom. Alſo geſtaltet ſich nun die Rede ſo: ihr habt alle vorigen, euch überlieferten Stimmen und Erſcheinungen weder verſtanden, noch wiſſet ihr vollends, daß in dem Allen wahrhaftig nur derſelbe Sohn, der jetzt vor euch ſteht, ſich zu ſehen und zu hören gab. Sonſt würdet und müßtet ihr mich ja kennen und erkennen, deſſen Wort und Perſon jetzt die letzte Stimme des Vaters, die einzig mögliche Geſtalt deſſelben iſt." Für die Richtigkeit dieſer Erklärung ſpricht, was wenigſtens Jeſ. 6, 1. betrifft, Joh. 12, 41., wo der Apoſtel bezeugt, daß der Prophet in Jehova, ſitzend auf einem hohen und erhabenen Stuhle, die Herrlichkeit Chriſti geſchaut habe; ſie berechtigt uns, auch die übrigen St., wo von einer Erſcheinung Gottes die Rede iſt, auf die Offenbarungsform zu beziehen.

Einige Stellen ſcheinen indeſſen eine Ausnahme zu machen und eine Schilderung der ſichtbaren Erſcheinung Gottes zu enthalten. So zuerſt Dan. 7, 9.; wir betrachten ſie nur inſoweit, als es unſer Zweck erfordert. Gott wird der Alte der Tage, aber wohl nicht[2]) darum genannt, weil

[1]) a. a. O. IV. 248. Vgl. fr. Hengſtenberg zu Joh. 5, 37.

[2]) Gegen Hävernick, Comm. über das Buch Daniel S. 238.

er der Erſte und Letzte, Jeſ. 44, 6., oder von Alters her iſt, Pſ. 55, 20., ſondern weil ſich auch in der Erſcheinung ein Gegenſatz zum Sohne ein hohes Alter ausprägte. Durch daſſelbe ſoll offenbar auch die höhere Würde angedeutet werden, die Gott gegenüber dem Sohne beſitzt, welchem die Herrſchaft übertragen wird. Wenn ſtatt ſeiner V. 18. das Volk Israel, oder die Heiligen als diejenigen genannt werden, welchen das Gericht gegeben iſt, ſo berechtigt das [1]) noch nicht, die Erklärung Chriſti, Matth. 24, 30., Mark. 14, 62., woſelbſt er ſich unter deutlicher Beziehung auf unſere Stelle als den Menſchenſohn kommend in den Wolken des Himmels bezeichnet, für eine dem Context nicht entſprechende zu halten. Vielmehr ſind beide Deutungen, die des Herrn wie die des Engels, richtig; das Volk iſt nie ohne ſeinen König zu denken, und das Gericht wird er nicht ohne ſeine Heiligen halten, Matth. 19, 28.; Luk. 22, 30.; 1 Kor. 6, 2. 3. [2]). Was nun aber die Form der Erſcheinung Gottes betrifft, ſo bedarf er keines Beweiſes, daß er weder in leiblicher Geſtalt — denn er iſt ἀσώματος und ἄμορφος — exiſtirt, noch daß ſein Anſehen ein greiſenartiges iſt. Schon dieſe Schilderung zeigt, daß hier nicht an eine wirkliche Erſcheinung Gottes gedacht werden kann [3]). Auch läßt ſich nicht leugnen, daß der Alte der Tage eine untergeordnete Bedeutung in der Viſion einnimmt. Der Mittelpunkt derſelben iſt das Herankommen des Menſchenſohnes in den Wolken des Himmels und die Uebergabe der Gewalt, der Ehre und des Reiches an denſelben. Endlich iſt nicht zu verkennen, daß Gott hier als ſitzend über den Cherubim geſchildert wird, ähnlich wie Ezech. 1., wo jedoch V. 26. auf dem Throne Einer ſaß gleichwie ein Menſch geſtaltet. Die Differenz zwiſchen beiden

[1]) Gegen Hitzig und Hofmann, Weiſ. und Erf. I. 290. Der Schriftbew. II. Abth. 1. S. 80.

[2]) Die weiteren Gründe bei Hävernick a. a. O. S. 541. Hengſtenberg. Chriſt. III. Abth. 1. S. 14 ff. Auberlen, der Prophet Daniel. 2. Aufl. S. 51 ff. und E. Riehm, zur Charakteriſtik der meſſian. Weiſſag. in d. Stud. und Krit. 1865. S. 475.

[3]) Vgl. Schmieder in O. v. Gerlach's Bibelwerk zu d. St.

Darſtellungen iſt nicht von Bedeutung. Bei Ezechiel iſt (V. 26.) der Thron wie ein Sapphirſtein azurblau glänzend und leuchtend, bei Daniel (V. 9.) eitel Feuerflammen; dort (V. 16.) wie hier ſteht der Thron auf Räder und nur darin findet ſich ein kaum nennenswerther Unterſchied, daß ſie nach Ezechiel wie ein heller Türkis waren, nach Daniel mit Feuer brannten. Demnach ſetzt Daniel das Geſicht Ezechiels voraus und ſchildert nur mit wenigen Zügen, was jener ausführlich beſchrieben hat.

Wie aber in der Daniel'ſchen St. von einem wirklichen und unmittelbaren Schauen Gottes keine Rede iſt, ſondern bloß von einem ſymboliſch-viſionairen, ſo verhält es ſich auch mit der Erſcheinung Gottes, Offenb. 4. Die Schilderung des Thrones iſt ganz ähnlich der in Ezech. 1. und Dan. 7., ja die letztere Stelle liegt offenbar der unſrigen zu Grunde. Nach Offenb. 4, 3. umgibt ebenſo wie Ezech. 1, 28. ein Regenbogen den Stuhl. Nach Offenb. 4, 5. gehen von dem Stuhle Blitze und Stimmen und Donner, nach Dan. 1, 10. ein langer feuriger Strom aus, nach Ezech. 1, 25. donnerte es über der Veſte, die über den Häuptern der Cherubim war, auf welcher unmittelbar der Thron ſtand. Ja der Gegenſtand und der Vorgang iſt einer und derſelbe in der Viſion Daniels und Johannis. Wie dort der Alte der Tage, der auf dem Throne ſitzt, nur durch den Gegenſatz zum Menſchenſohne näher beſtimmt wird, ſo hier der Eine, wie ihn Johannes nennt, durch den Gegenſatz zum Lamme. Die Geſtalt des Thronenden wird von beiden ähnlich beſchrieben. Nur darin iſt neben der Identität ein Unterſchied, daß dort der Menſchenſohn in den Wolken des Himmels kommt, hier aber erſcheint nicht ſofort, ſondern erſt nachdem der Engel gefragt hatte: „wer iſt würdig, das Buch aufzuthun und ſeine Siegel zu löſen," Kap. 5, 7.? ein Lamm mitten im Throne wie geſchlachtet. Im A. B. konnte der ewige Sohn Gottes in keiner andern Geſtalt als in der des Menſchenſohnes erſcheinen; im N. B. iſt das Lamm die bezeichnendſte Geſtalt für den, der die Sünden der Welt getragen hat. Dabei iſt

nicht zu überſehen, daß ſich der Thronende faſt wie ein paſſiver Zuſchauer in Bezug auf alles verhält, was um ihn her vorgeht. Zwar berichtet Daniel, daß er dem Sohne die Herrſchaft verliehen habe, aber wir erfahren nichts von dieſer Belehnung ſelbſt. Johannes redet nur von Einem, der auf dem Thron ſitzt und in ſeiner rechten Hand ein Buch mit ſieben Siegeln hält, — ſonſt wird nichts von ihm berichtet, und die ganze Handlung verläuft, ohne daß ein Wort von ihm gehört wird. Man kann gewiß nicht mit Unrecht ſagen: der Thronende figurire nur in der Viſion und zwar zu dem Ende, um ſymboliſch anzudeuten, daß der Menſchenſohn oder das Lamm die Herrſchaft von ihm empfangen habe. Wenn er aber allein um dieſes Zweckes willen in der Viſion geſchaut wird, ſo hat der Thronende offenbar nur die Bedeutung eines Symbols. Dieß ergibt ſich auch daraus, daß die Cherubim der Schöpfung angehören und daß der Thron, wie der auf demſelben Thronende, in einer unmittelbaren Beziehung zu derſelben ſteht. Das kann man wohl von dem Lamme ſagen, aber nicht von dem verborgenen Gotte. Endlich können wir nicht umhin, noch darauf aufmerkſam zu machen, daß nach Offenb. 5, 6.; 7, 17. das Lamm in der Mitte des Stuhles und der vier Thiere und in der Mitte der Aelteſten ſteht und mithin die Stelle einnimmt, die der Thronende inne gehabt hat. Das Lamm iſt mithin ganz an die Stelle deſſelben getreten. Auch daraus geht hervor, daß durch die Viſion ſymboliſch dargeſtellt werden ſoll, wie der Sohn alle Gewalt nur vom Vater erhalten hat, und nur durch ihn der göttliche Heilsrathſchluß, — der Inhalt des mit ſieben Siegeln verſchloſſenen Buches — verwirklicht wird. Auch läßt ſich nun der Zeitpunkt beſtimmen, in welchem dieſe Inauguration des Sohnes ſtattgefunden hat. Sie fand weder während ſeines Wandels auf Erden noch bei ſeiner Erhöhung zur Rechten des Vaters, ſondern vor der Gründung der Welt in der Ewigkeit ſtatt. Sie fällt zuſammen mit der Uebernahme der Ausführung des göttlichen Schöpfungs- und Erlöſungsrathſchluſſes, da dieſer nur von dem verwirklicht wer-

den konnte, welcher den Schöpfungsrathſchluß vollzogen hat. Die Scenerie und der Inhalt der Viſion iſt darum bei Daniel und bei Johannes nicht der ganz gleiche. Beides richtet ſich nach der geſchichtlichen Situation. Die Viſion wird aber ſtets das mit der Vollendung der Erlöſung verbundene Gericht — denn beides iſt nicht zu trennen – zum Gegenſtand haben. Der Inhalt der erſten fünf Siegel ſcheint ſich auf frühere Vorgänge von Anfang der Geſchichte zu beziehen, der Inhalt der ſechsten auf die zunächſt kommenden Zeiten. Das ſiebente Siegel endlich, deſſen Inhalt Kap. 8. bis zum Schluß der Offenbarung umfaßt[1]), ſchildert das Endgericht und die Vollendung des göttlichen Rathſchluſſes in der Stadt Gottes, dem neuen Jeruſalem. — In dem oben erörterten Sinne iſt auch Apſtg. 7, 55. zu verſtehen. Nicht Gott ſelbſt hat Stephanus geſehen, denn ſonſt würde es heißen: ich ſehe Gott und zu ſeiner Rechten des Menſchen Sohn, ſondern er ſieht nur Chriſtum, aber in einer Situation, die zugleich ſeine Abhängigkeit von Gott, die freie Unterordnung des Sohnes unter den Vater erkennen ließ. Da zuerſt geſagt wird: „Stephanus ſah die Herrlichkeit und Jeſum zur Rechten Gottes ſtehen, ſo darf man wohl die Vermuthung wagen, daß dieſe Herrlichkeit die Offenbarung des unſichtbaren Gottes iſt, welche als die „Rechte Gottes“ bezeichnet wird[2]).

[1]) F. Düſterdieck, Handbuch über die Offenbarung Gottes. S. 230.

[2]) Die Kirchenväter äußern ſich ziemlich übereinſtimmend dahin, daß Gott niemals unmittelbarer Gegenſtand des Schauens und Erkennens ſein könne. Gieſeler, Dogmengeſchichte S. 114. bemerkt: „Die Unſichtbarkeit Gottes wird auf's Strengſte von allen Kirchenvätern gelehrt; ſie machen nach Philo's Vorgange (!?) den merkwürdigen Unterſchied zwiſchen Gott und dem Logos, daß jener ſchlechthin unſichtbar ſei, dieſer aber ſich auch ſichtbar machen und erſcheinen könne und daß demnach die Theophanien des A. T. eigentlich Logophanien ſeien.“ Vgl. Baumgarten-Cruſius, Lehrbuch der chriſtlichen Dogmengeſchichte. S. 926. Wir führen nur einige Stellen an. Brief an Diognet. K. 7. Juſtin Mart. Apd. I. 68. lehrt die Unergründlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes und leitet daraus die Nothwendigkeit ſeiner Offenbarung in Chriſto ab. Aehnlich ſagt auch Theophil. ad Autol. II. 22. „Der Vater kann innerhalb eines beſtimmten Raumes nicht erſcheinen“

Ungleich ſchwieriger ſcheint die Frage zu ſein, ob Gott jenſeits, in der Ewigkeit, geſehen werden könne. Nach Matth.

(ἀχώρητος ὁ πατήρ; vgl. auch die ſchöne Stelle II. 3.), „wohl aber der Sohn, daher der Logos die ſichtbare Erſcheinung (πρόσωπον) über ſich nahm in der Welt.“ Ebenſo betrachtet Clemens Alex. den Sohn als die Uroffenbarung des Vaters, der kein Gegenſtand der Erkenntniß werden könne (Strom. IV. 635 ed. Pot.), weil er über Alles erhaben ſei (ἓν δὲ ὁ θεὸς καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα, Paedag. I. 8. 140.), der Logos aber iſt der vollkommenſte Ausdruck der Gottheit, das Angeſicht des Vaters (πρόσωπον τοῦ πατρὸς, Paed. I. 7. 132.); in ihm hat der Vater eine Geſtalt (θεὸς ἐν σχήματι πατέρος Paed. I. 2. 99.); er iſt der Offenbarer des Weſens des Vaters ὁ τοῦ πατρώου μηνυτὴς ἰδιώματος, Paed. I. 7. 132.); er iſt das Princip von Allem, was aus dem unſichtbaren Gott als ſein erſtes Bild und vor den weltlichen Dingen gemacht wurde (Strom. V. 6. 669.). Nach Origenes iſt Gott als Vater nicht ſelbſt das Licht, das Leben und die Wahrheit, ſondern etwas Höheres und Einfacheres, das reine abſolute Sein, über das Weſen erhaben, unſichtbar und ſchlechthin ohne Leib, c. Cels. VII. 38.; in Joh. II. 18., vgl. Thomaſius Origenes, S. 103. Nur im Sohne ſieht man den Vater, in Joh. 19, 1. Dennoch betrachtet er als das Ziel unſerer Beſtimmung ein directes, nicht mehr durch den Sohn vermitteltes Schauen Gottes, in Joh. XX, 7. ed. de la Rue. — Irenäus dagegen hält den Grundgedanken feſt: „Der Vater iſt der in ſich verborgene, Unbegreifliche und Unſichtbare, der nur durch den Logos in der Welt begreiflich und ſichtbar wird, er hat nicht erſt von ſeiner Menſchwerdung, ſondern von Anfang an Gott allen geoffenbart, welchem ſich dieſer zu erkennen geben wollte „adv. haeres. IV, 6. 7.“ Der Ungefaßte, Unbegriffene, Ungeſehene hat ſich ſichtbar, ergreifbar, faßbar für die Gläubigen gemacht in der Menſchwerdung, damit er, die ihn faſſen und ſehen, ſelig mache durch den Glauben (IV, 37.). Der Herr hat uns gelehrt, daß Gott Niemand ſehen könne. Und zu dem Zweck hat der Vater den Sohn offenbart, damit er durch ihn allen offenbart werde. Der Vater offenbart ſich daher allen, indem er allen ſeinen Logos ſichtbar macht“ (IV, 4. vgl. 6, 3.). Weil Gott abſolut verborgen und unſichtbar iſt und nur durch den Sohn ſich offenbart, darum konnte Irenäus ſagen: „Alle ſehen im Sohne den Vater, denn das Unſichtbare des Sohnes iſt der Vater, das Sichtbare aber des Vaters iſt der Sohn (invisibile enim filii pater, visibile autem patris filius IV. 6, 6. 7.) Et bene, qui dixit: ipsum immensum patrem in filio mensuratum; mensura enim patris filius quoniam et capit eum (IV. 2, 2.). Vgl. Dorner, Entwicklungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti, I. 472. — Auch Tertullian ſtellt eine unmittelbare

5, 8. iſt das Schauen Gottes (ὄψονται τὸν θεόν) bedingt durch die Reinheit des Herzens, und da ferner das Zeitwort

---

Erkennbarkeit und Sichtbarkeit Gottes in Abrede. „Wie die Sonne, ſagt er adv. Prax. c. 14. von uns nicht in ihrer vollen Subſtanz am Himmel, ſondern nur aus ihren auf die Erde geworfenen Strahlen wahrgenommen wird, ſo wird auch Gott dem Menſchen niemals in der Fülle ſeiner Majeſtät offenbar, ſondern, ſeiner Faſſungskraft angemeſſen, nur als ein menſchlicher Gott, der ſich in ſeinem Sohne geoffenbart hat. Der Vater iſt unſichtbar, ja er kann ſich nicht ſichtbar machen; er iſt unzugänglich und unnahbar. Dagegen iſt das Weſen des Sohnes von Anfang an erſcheinungsfähig, denn er würde ſonſt nicht am Ende erſcheinen.“ Si haec ita sunt (daß nämlich der Vater unſichtbar iſt) constat cum semper visum ab initio, qui visus fuerit in fine. Et cum nec in fine visum qui nec ab initio fuit visus, et ita duos esse visum et invisum. Filius ergo visus est semper et filius conservatus est semper et filius operatus est semper, ex autoritate patris et voluntate (adv. Prax. c. 15). „Wie dem Sohn alle Gewalt von Anfang an gegeben iſt, ſo iſt er es, welcher von Anfang gerichtet, den Thurm zu Babel umgeſtürzt, die Sprachen verwirrt, den ganzen Erdkreis durch die Sündfluth geſtraft, Sodom und Gomorra durch Feuer vernichtet und ſich von Adam bis zu den Patriarchen und Propheten zu menſchlichen Zwiegeſprächen herabgelaſſen hat,“ adv. Prax. c. 16. Vgl. ſr. Novatian, de Trin. 29. 30.; Hyppolyt. de Chr. et Antichr. 31. „Der Sohn iſt das Princip aller Offenbarungen.“ So ſagt auch Minut. Octav. c. 18.: Deus nec videri potest visu clarior est; nec comprehendi potest tactu purior est; nec aestimari sensibus major est infinitus immensus et soli sibi, quantus tantus est, notus: nobis vero ad intellectum pectus angustum est; et ideo sic eum digne aestimamus, dum inaestimabilem dicimus. Das Synodalſchreiben der zu Antiochien nach der Mitte des dritten Jahrhunderts gegen Paul von Samoſata (Mansi T. I. 1033 abgedruckt in A. Hahn, Bibliothek der Symbole. 1842. S. 91.) verſammelten Biſchöfe enthält folgende hieher gehörige Stelle: „es iſt ein Gott, ungezeugt, ohne Anfang, unſichtbar, unveränderlich, den kein Menſch je ſah, noch ſehen kann, deſſen Herrlichkeit und Größe der Wahrheit gemäß zu faſſen die menſchliche Natur ſich außer Stand ſieht, von der ſie aber durch die Offenbarung ſeines geliebten Sohnes (Matth. 11, 27.) eine wenn auch gemeſſene Erkenntniß erlangt hat.“

Nach Athanaſius d. Gr. contr. gent. 3. iſt Gott ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ὑπερούσιος, eine Beſtimmung, die bei vielen Kirchenvätern (Justin M. dial. c. Tr. c. 4. Theoph. ad. Autol. I. 2. Minuc. Fel. Octav. c. 18. Clemens Alex. Strom. 5. 10. 11. 12. Paedag. 1, 8. etc.)

seiner Bedeutung nach sich nicht auf die Handlung des Sehens

vorkommt und nicht bloß Gottes Unsichtbarkeit, sondern seine absolute Erhabenheit über alles geschöpfliche Wesen aussagen will. Das göttliche Wesen ist nicht irgendwie körperlich (σωματικόν de decr. Nic. sym. 22.), nicht an irgend einen Ort gebunden. Gott ist der Alles Umfassende, welcher von nichts umfaßt wird, darum ist er auch den Geschöpfen unsichtbar und unnahbar. Da nur Gleiches das Gleiche erkennen kann, der Mensch aber nicht göttlichen Wesens ist, so ist er auch nicht im Stande, das Wesen Gottes in seiner Tiefe zu erkennen, de decr. II. 22. Man kann nur sagen, was er nicht ist, nicht aber was er ist (ep. ad. Mon. 2. Vgl. fr. in illud, 6. ad Ser. 1, 17. 18.). Nur der Sohn und der heil. Geist erkennen den Vater vollkommen (de decr. 12.; ad Serap. 1, 15.). Doch auch dem Menschen ist eine freilich nur höchst unvollkommene Erkenntniß Gottes möglich, weil seine Seele durch den Sohn, den Logos, zu dessen Bilde geschaffen ist (Gent. 2, 30.). Vgl. H. Voigt, die Lehre des Athanasius v. Alexandr. S. 3. und Suicer Thes. s. v. ὁράω, ἀόρατος, θεωρέω und daselbst u. a. die Aussprüche des Cyrill v. Jerus. und des Theophyl., nach welchem selbst die Engel Gott nicht schauen. — Augustin spricht sich zwar ähnlich wie Athanasius aus; er sagt: „Was ist Gott, wenn er nicht der Unaussprechliche, Unbegreifliche, der über, außer und neben allem Seienden ist? Denn alle seine Kreatur überschreitet er, seinem ganzen Werke geht er vorher, das Universum überragt er. Die Vernunft nämlich gibt nicht zu, daß das Werk seinem Meister gleichgesetzt oder verglichen werde (sermo 384. 1. und ferner 117. 3, 5.; de trinit. VII. 4, 7.; enarrat in Psalm. 85. § 12.), dennoch läßt er die Möglichkeit offen, daß Gott im zukünftigen Leben mit den Augen des verklärten Leibes geschaut werden könne (ita quacunque spiritalia illa lumina corporum nostrorum circumferemus, incorporeum Deum omnia regentem, etiam per corpora contuebimur, de civit. Dei l. XXII. 29.; ähnlich auch Gregor v. Naz. orat. XX. 12. p. 384. Orat. XXVIII. 17. p. 508.), obgleich er für das Verständniß die Annahme faßlicher findet, daß Gott auch jenseits an seinen Werken, nur viel vollkommener als hier auf Erden, erkannt werde. — Diese Bemerkungen genügen für unsern Zweck, und wir fügen nur hinzu, daß von einigen neuern Theologen eine adäquate Erkenntniß, ja ein Schauen Gottes in seiner Wesenheit behauptet, von andern dagegen und auch von Philosophen verneint wird. So sagt Beck, Christl. Lehrwissenschaft. S. 43: „Erst wenn wir durch die geistliche Abgestaltung des göttlichen Lebens in unserem inwendigen Menschen zur Gleichförmigkeit mit Gott herangereift sein werden, daß nun unser inwendiges Glaubensleben mit dem des Herrn selbst zur vollen Aeußerlichkeit hervortreten kann, gelangen wir zum Schauen Gottes in seiner eigentlichen Wesenheit (καθώς

bezieht, ſondern auf den Zuſtand des Gemüths, welches von

ἐστί), 1 Joh. 3, 2. vgl. Kol. 3, 3. in gegenſeitiger Angeſichtlichkeit zur Schau-Einſicht im prägnanteſten Sinne, 1 Kor. 13, 12. Vgl. fr. G. L. Hahn, die Theologie des N. Teſt. S. 86. Martenſen, die chriſtl. Dogmatik. S. 83. Meyer, Handbuch über das Evang. des Matth. zu K. 5, 8. Geß, a. a. O. S. 367. Ihnen gegenüber bemerkt Thomaſius, Chriſti Perſon und Werk, 2. Aufl. I. 47.: „Die Schrift nennt mit Nachdruck Gott den unſichtbaren, unſchaubaren, im Gegenſatz gegen ſeine in die Sichtbarkeit heraustretende Offenbarung. Auch mit dem Auge des verklärten Leibes werden wir ihn einſt nur in Chriſto, dem Gottmenſchen, ſchauen.“ Vgl. fr. Oetinger, Wörterb. 1776. S. 132.; Wizenmann, die Geſchichte Jeſu. 1864. S. 297.; v. Meyer, Chriſtl. Glaubenslehre. 1832. S. 58. 64. Steudel, Glaubenslehre. 1834. S. 121.; Schmid, Bibl. Theol. 1859. S. 605.; Baur, Vorleſ. über N. T. Theol. 1864. S. 355. Stier, a. a. O. I. 92.; v. Coelln, Bibl. Theol. II. 54. 204.; B. Weiß, a. a. O. S. 13. Kahnis, die luther. Dogmatik, I. 450. Chr. H. Weiße, Philoſophiſche Dogmatik. I. 396. „Es kann im eigentlichen und ſtrengen Wortſinn die Gottheit des Vaters nur erkannt werden in der Gottheit des Sohnes, denn nur im Sohne hat der Vater ſich dem Menſchen offenbart, da er ohne den Sohn in einem allen geſchöpflichen Naturen ewig unzugänglichen Lichte wohnen würde.“ Und J. H. Fichte, die ſpeculative Theologie. S. 218. „Gott iſt in ſeinem ewigen Weſen ſchlechthin unanſchaubar, einer empiriſch bedingten (an die Beſtimmungen des Wo, Wann und raumzeitlich begrenzten Was gebundenen) Vergegenwärtigung durchaus unzugänglich; — es gibt kein „Anſchauen“ Gottes, weil er, als ewiges Weſen, oder ſofern er dieß iſt, nicht einzelner Gegenſtand eines empiriſchen Bewußtſeins werden kann: eine Behauptung, welcher im Ernſte noch niemals widerſprochen, die aber bei weitem noch nicht in der Wichtigkeit ihrer Folgen erwogen iſt. — Dieſer unfaßlichen, dem unmittelbaren Bewußtſein fern ſich haltenden, ewigen Natur Gottes gegenüber muß faſt mit Nothwendigkeit das Bedürfniß ſich ankündigen einer in die empiriſchen Bedingungen eingehenden Gegenwart Gottes. Und wenn von Chriſtus das große Wort überliefert iſt: „Wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater,“ ſo beſtätigt er in Wahrheit jene ſpeculative Conſequenz, indem er ſich ſelbſt, die menſchgewordene Gottheit, als die einzige Geſtalt bezeichnet, in der Gott ein anſchaubarer in empiriſche Gegenwart eingehender geworden iſt.“ Auch v. Baader, Sämmtl. Werke II. 183. ſagt treffend: „Nicht nur den Menſchen, ſondern auch den vollendeten Geiſtern wird Gott als Centrum und unité principe doch immer unſichtbar und verborgen bleiben, weil Gott ſich nicht als manifestatus (Sohn) heruntergelaſſen kann, ohne als manifestans (Vater) in demſelben Verhältniß ſich zu erheben.“

irgend einem Gegenſtand afficirt iſt [1]), ſo erhellt, daß hier keine Rede von einem leiblichen, ſondern von einem geiſtigen Schauen iſt. Und da auch dieſes Schauen nur nach Maßgabe der Reinheit des Herzens, der Heiligung ſtattfindet, ſo iſt offenbar kein objectives, ſondern ein ſubjectives Schauen, oder ein Erkennen gemeint. Nur in einem reinen Herzen ſpiegelt ſich die Klarheit und Herrlichkeit Gottes ab, aber auch ſie iſt durch Chriſtum vermittelt und ſelbſt das Erkennen der Vollendeten wird ein Schauen des Angeſichts Gottes im Sohne ſein. So ſagt auch Tholuck [2]): „Den deutlichſten Beweis, daß das Anſchauen ein inneres ſei, legt unſer Ausſpruch ſelbſt ab. Wir haben bisher geſehen, wie die Verheißungen der Makarismen analog ſind; iſt dieß nun auch hier der Fall, ſo muß, wie bei den übrigen Makarismen, die ſelig geſprochene Tugend auch den Grund der Verheißung in ſich tragen, ſo daß der Sinn nicht ſein kann: „Selig, der im Herzen rein iſt, denn er ſoll zum Lohne dafür Gott mit den Augen ſchauen, ſondern daß das reine Herz ſelbſt als das Organ bezeichnet wird, wodurch es möglich werde Gott zu ſchauen.“

In gleichem Sinne iſt auch Hebr. 12, 14., wenn unter dem Herrn Gott zu verſtehen iſt, zu faſſen. Wenn die Heiligung die Bedingung des Gottſchauens iſt, ſo kann es in nichts Anderem beſtehen als in jenem Innewerden Gottes, welches mit der wachſenden Gottähnlichkeit und Herzensreinheit verbunden iſt.

Dagegen ſcheint 1 Joh. 3, 2.: „Denn wir werden ihn ſehen, wie er iſt,“ die Ausſage zu enthalten, daß im zukünftigen Leben ein unmittelbares Schauen Gottes ſtattfinden werde. Um dieſer Annahme auszuweichen, haben Manche [3]) das Aehnlichſein auf Chriſtum bezogen, und in der That

---

[1]) Tittmann, de Synonym. in N. T. p. 118. vgl. fr. De Wette zu Joh. 1, 18.

[2]) Auslegung der Bergpredigt Chriſti zu d. St. Vgl. fr. B. Weiß, a. a. O. S. 13.

[3]) Auguſtin, Aretius, Tholuck u. A.

iſt auch V. 6. von Chriſto die Rede, ohne daß ſein Name genannt wird und auch V. 2. iſt wenigſtens in den Worten: „gleichwie auch jener rein iſt“ auf Chriſtum zu beziehen. Wir bedürfen dieſer Erklärung nicht, welche durch die Worte: „Kinder Gottes,“ V. 1. widerlegt wird. Wenn das Gottſehen, wie er iſt, die Bedingung der Aehnlichkeit mit Gott iſt, ſo kann dieſes Sehen nur ein ethiſcher Act ſein. Er beſteht darin, daß man ſich von der Lichtnatur Gottes durchleuchten läßt und in Folge deſſen ihm ähnlich wird. Demnach iſt auch unter dieſem Sehen nicht ein unmittelbares und objectives, ſondern ein mittelbares und ſubjectives zu verſtehen. Der Zuſtand des Durchſtrahltſeins iſt die Bedingung des Schauens. Dieß entſpricht auch der Bedeutung des Zeitwortes ὄπτεσθαι. Sehen wir nur in ſeinem Lichte das Licht, ſo ſind wir ohne daſſelbe in der Finſterniß. Das Licht Gottes muß daher in uns eingehen, wenn wir ihn ſehen wollen. Unter dieſem Lichte iſt jedoch keineswegs das unzugängliche Licht zu verſtehen, in welchem Gott wohnt. Gott iſt zwar ein Licht, Kap. 1, 5., aber dieſes Licht iſt nicht unmittelbar, ſondern nur in Chriſto anſchaubar. Er iſt das wahrhaftige Licht, das alle Menſchen erleuchten will, Joh. 1, 9. Er nennt ſich ſelber das Licht der Welt und verheißt dem, der ihm nachfolgt, daß er das Licht des Lebens haben werde, Joh. 8, 12. Bei dieſer Erklärung ſchließt ſich auch V. 3. gut an, denn die Reinheit oder das Lichtwerden iſt eine Wirkung des Blutes Chriſti, Kap. 1, 7. Aehnlich ſagt auch Ebrard[1]): „Wie all unſer Verhältniß zu Gott durch Chriſtum hindurchgeht und ein durch ihn beſtimmtes iſt, ſo auch dieſes Verhältniß der Hoffnung auf das Gott-Aehnlichſein.“ Es könnte aber auch der Satz: „denn wir werden ihn ſehen, wie er iſt,“ einen Beweis dafür enthalten, daß wir Gott gleich ſein werden, da doch nur das Gleiche das Gleiche ſehen kann[2]). Dann würde ebenſo wie Matth.

---

[1]) Die Briefe Joh. zu d. St.

[2]) Vgl. Calvin und Huther zu d. St.

5, 8.; Hebr. 12, 14. die Gleichheit mit Gott als der Grund und die Bedingung des Schauens Gottes zu betrachten ſein, alſo auch wieder ein ſubjectiver Zuſtand, was ganz der Bedeutung des Verbums entſpricht[1]).

Noch weniger kann 1 Kor. 13, 12. auf ein unmittelbares Schauen und Erkennen Gottes bezogen werden. Es kommen beſonders die Worte: „von Angeſicht zu Angeſicht“ und „dann werde ich es recht erkennen“ in Betracht. Jenes ſteht dem: „durch einen Spiegel im Räthſel“ gegenüber, welche Formel nicht die Art und Weiſe des menſchlich beſchränkten Schauens, ſondern die Offenbarung im Worte als eine noch nicht völlig klare oder als eine räthſelhafte bezeichnen will[2]). Sehr wahrſcheinlich hat der Apoſtel 4 Moſ. 12, 8. (vgl. fr. 2 Moſ. 33, 20.; 1 Moſ. 32, 31.) im Auge, woſelbſt aber, wie wir uns ſchon früher überzeugt haben, von einem unmittelbaren Anſchauen Gottes nicht die Rede iſt, ſondern von einem nahen Verkehr mit ſeiner Offenbarungsform. Wörtlich iſt ſie ſchon darum nicht zu verſtehen, weil ein Angeſicht Gotte nicht beigelegt werden kann. Gerade dieſe Offenbarungsform wird häufig im A. T. „Angeſicht Gottes“ genannt 1 Moſ. 3, 8.; 4, 14. 16.; 32, 30.; 2 Moſ. 33, 14. 15. 5 Moſ. 4, 37. Solche Stellen dagegen wie Pſ. 42, 3.: „Wann werde ich dahin kommen, daß ich Gottes Angeſicht ſchaue,“ gehören nicht hieher. Der Pſalm iſt wahrſcheinlich auf der Flucht Davids vor Abſolom gedichtet und ſchildert in den erſten Verſen das Verlangen nach der Theilnahme an den Gottesdienſten des Herrn[3]). Wenigſtens

---

[1]) Wilh. Hoffmann, die letzten Dinge des Menſchen. 1857. S. 43. „Es iſt undenkbar, daß wir jemals, wir geſchaffenen endlichen Geiſter, das Weſen Gottes in ſeiner ganzen Unendlichkeit umfaſſen und begreifen werden. Denn damit hörten wir auf, geſchaffene Geiſter, endliche Weſen zu ſein, wir wären in die göttliche Anſchauung völlig übergepflanzt, mit anderen Worten: wir wären ſelbſt Gott geworden.“

[2]) Delitzſch, Bibl. Pſychologie. S. 110.

[3]) C. A. Cruſius, Hypomn. ad Theol. proph. II. 525. Maurer und Stier, ſiebenzig ausgewählte Pſalmen zu d. St.

werden jene Worte regelmäßig vom Erſcheinen vor Gott in ſeinem Heiligthum gebraucht, 2 Moſ. 34, 24.; 1 Sam. 1, 22.; Jeſ. 1, 12. Dagegen redet der Pſalmiſt (Pſ. 17, 15.) von einem leiblichen Sehen Gottes in der Ewigkeit. Denn תמונה iſt ein ſinnliches Bild[1]). Hiob 4, 16., die Erſcheinungsform Jehova's 4 Moſ. 12, 8., in welcher er einſt mit Moſe geredet hat. An ſie dürfte wohl auch Hiob 19, 26. zu denken ſein. Will man daher die Worte: „von Angeſicht zu Angeſicht“ nicht von dem nahen Verkehr, von der innigen geiſtigen Gemeinſchaft mit Gott durch Chriſtum in der Ewigkeit verſtehen, ſo können ſie ſich, da der Apoſtel deutlich an 4 Moſ. 12, 8. anſpielt, nur auf ein Schauen Gottes in Chriſto beziehen; und dieſe Anſicht wird theils durch den Gegenſatz, theils durch die nachfolgenden Worte beſtätigt. Wie das Sehen durch einen Spiegel im Räthſel ein Erkennen iſt, ſo auch das Sehen von Angeſicht zu Angeſicht, nur iſt jenes ein ſtückweiſes, dieſes ein vollkommenes. Das Letztere hat ſeinen Grund im Erkanntwerden, welches ein ſchöpferiſches iſt. Gott gibt ſich in Chriſto in der ganzen Fülle ſeines Lebens an den hin, welchen er erkennt[2]); und darin beruht die Möglichkeit und Wirklichkeit des Gotterkennens. Es iſt mithin ein ſubjectives, aber dennoch ein vollkommenes, denn es entſpricht dem göttlichen Erkennen, denn „gleichwie mich Gott erkannt hat,“ darum kann es auch nur ein intuitiv-organiſches, ein central-totales ſein. Treffend bemerkt Oſiander[3]): „Auf Gott allein und unmittelbar bezogen, behält die Gnoſis etwas Bildliches, von der eigentlichen Bedeutung aber das Merkmal perſönlicher Erkenntniß; ſie kann aber auch, wenn die Unſichtbarkeit Gottes recht genau genommen wird, auf das Schauen Gottes in Chriſto gedeutet und ſo ganz eigentlich genommen werden, was mit der höheren chriſtologiſchen und chriſtoſophiſchen

[1]) Tholuck zu Matth. 5, 8.

[2]) Th. Schott, der erſte Brief Petri. S. 7.

[3]) Comment. über den erſten Brief Pauli an die Korinth. zu d. St. S. 596.

Anſchauungsweiſe des Apoſtels, ſowie mit dem Geſichtspunkt der Verklärung, die mit der Parouſie eintritt, und die hauptſächlich eine Verklärung des Leibes iſt, zuſammenſtimmt."— Daß 2 Kor. 5, 7. in gleicher Weiſe zu erklären iſt, bedarf kaum der Erinnerung; 1 Petr. 1, 8. wird als das Ende des Glaubens der Seelen Seligkeit, das Anſchauen Chriſti bezeichnet.

Schließlich haben wir noch eine Stelle in's Auge zu faſſen, welche auf eine unzweideutige und klare Weiſe ſogar ein Wohnen Gottes bei den Menſchen, mithin auch ein Sichtbarſein deſſelben auszuſagen ſcheint. Wir meinen Offenb. 21, 3. (vgl. Kap. 22, 1—5.). In der That behauptet auch Ebrard[1]), daß der Verkehr Gottes mit den Menſchen im neuen Jeruſalem ein unmittelbarer ſei. Gott und das Lamm ſeien ſelbſt der Tempel (V. 22. 23.), d. h. man gehe nicht in den Tempel, ſondern zu Gott ſelbſt; an die Stelle des Tempels ſei jetzt er ſelbſt mit ſeiner unmittelbaren Gegenwart getreten. Auf der neuen Erde, im neuen Jeruſalem wird ſich Gott allerdings in einer Weiſe offenbaren, wie dieß bisher noch nirgends und niemals geſchehen iſt, aber eine unmittelbar perſönliche Gegenwart anzunehmen ſcheinen uns jene Stellen zu verbieten, nach welchen ſelbſt der Himmel Himmel Gott nicht zu faſſen vermögen. Gott wohnt auch in der Vollendung der Dinge in einem unzugänglichen Lichte, was aber nicht ausſchließt, daß er mit ſeinem Volke in eine viel innigere Verbindung treten wird, als bisher ſtattgefunden hat[2]). Sodann fragt es ſich, was unter dieſem neuen Jeruſalem zu verſtehen ſei. Es iſt zwar die Gemeinde der Erſtgebornen, derer die Theil haben an der erſten Auferſtehung, allein auch dieſe Gemeinde beſitzt eine Sphäre, die ſie bewohnt. Seine Jünger werden da ſein, wo ihr Herr iſt, in ſeiner Herrlichkeit, Joh. 17, 5. 24. Chriſtus nennt ſie ſeine Herrlichkeit, weil ſie ihm von ſeinem Vater

[1]) Die Offenb. Joh. S. 524. und 538. Vgl. auch Düſterdieck a. a. O. S. 559.

[2]) Vgl. Rothe, Theol. Ethik. II. § 607. und 468.

gegeben, weil er der Inhaber derſelben iſt. Er unterſcheidet damit auch dieſe Herrlichkeit von der des Vaters (worüber ſpäter [1]). Sie iſt zugleich der übergeſchöpfliche Mittelpunkt der Schöpfung. Wenn es nun heißt, daß das neue Jeruſalem von Gott ſelbſt auf die Erde herabgekommen ſei, ſo iſt dabei offenbar an eine Verbindung dieſer übergeſchöpflichen Herrlichkeit mit der erneuerten Erde zu denken, ähnlich wie auch einſt im Vorſpiele der künftigen Vollendung himmliſche Lebenskräfte ſich auf Eden herabließen und das Paradies des Anfangs bildeten. Zwar waltet Gott in dieſer Herrlichkeit, ja ſie iſt der Abglanz ſeiner Doxa, aber ſie iſt nicht ſeine unmittelbare Wohnung. Es erhellt dieß auch daraus, daß der Thron Gottes, welcher, wie ſich uns ſpäter ergeben wird, in genauer Beziehung zur Schöpfung ſteht, auf dieſer neuen Erde ſich befindet.

Aber eben der auf dem Thron Sitzende iſt nach der Anſicht Vieler [2]) „nicht Chriſtus, ſondern Gott, der Vater Jeſu Chriſti.“ Es hat ſich uns ſchon oben (S. 21.) ergeben, daß die Erſcheinung Gottes, des auf dem Stuhl Thronenden, in der Viſion bei Daniel wie bei Johannes nur die Bedeutung eines Symbols hat. Gott iſt es, der dem Lamme alle Macht und Gewalt, auch die, das Gericht zu halten, verliehen hat [3]). Der Thron iſt mithin das Symbol der auf die Schöpfung und ihre Geſchichte ſich beziehenden Macht und Herrſchaft, welche Gott niemals unmittelbar, ſondern durch den Sohn ausübt. „Nicht anders, ſagt Stier [4]) mit Recht, iſt alſo der Lichtthron Kap. 20, 11. zu verſtehen,

---

[1]) Vgl. m. Schrift: die Lehre von der Herrlichkeit Gottes. S. 8.

[2]) So noch Ebrard zu Offenb. 21, 5. Vgl. auch de Wette, Erklärung der Offenb. Joh. und Sander zu d. St.

[3]) Hofmann, Schriftbew. I. 89. betrachtet יְהוָה, welchem ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος entſpricht, als den Eigennamen eines Ich, nämlich Gottes, welcher Geſchichte lebt. Jehova iſt demnach der Gott der Geſchichte. Allein dieß iſt nicht der verborgene Gott, ſondern ſeine Offenbarungsform. Um Geſchichte leben zu können, muß man in die Geſchichte eintreten.

[4]) Die Reden des Herrn Jeſu vom Himmel her. S. 214.

von dem das Gericht ausgeht, denn der Vater hat alles Gericht dem Sohn übergeben (Joh. 5, 22. 27.). Schon der Erniedrigte ſprach Matth. 25. davon: dann wird des Menſchen Sohn ſitzen auf dem Stuhl ſeiner Herrlichkeit — wie dürfte hier Johannes ein Anderes ſehen? Desgleichen endlich Kap. 22, 1. 3. heißt es: der Thron Gottes und des Lammes; iſt vom Sehen ſeines Angeſichts die Rede, ſo wiſſen wir ja wohl, daß eben der Sohn des Vaters Angeſicht und Sichtbarkeit iſt. Sollte nun zwiſchen dieſem Allen dennoch der Kap. 21, 5. Sprechende nicht der Sohn ſein, ſo wäre das gegen den Grundſinn der ganzen Offenbarung. Es iſt ohne Zweifel der, den Johannes anderwärts auch das ewige Wort bei Gott nennt, — der ſich am Schluſſe des Buches Kap. 22, 13. noch einmal ‚das A und O‘ nennt, ganz wie hier V. 6. vom Throne, ſo daß hieraus auch der Anfang Kap. 1, 8. verſtanden werden muß. Daß übrigens, wenn Chriſtus redet, freilich Gott in Chriſto, durch Chriſtum redet, iſt andrerſeits etwas, das ſich vollends von ſelbſt verſteht.“ Auch iſt wohl zu beachten, daß das neue Jeruſalem im Allerheiligſten der Stiftshütte wie des Tempels ſein weiſſagendes Vorbild hat — es iſt das Urbild, welches Moſe im Himmel ſah. Allein in dem Allerheiligſten wohnte Gott in ſeiner Offenbarungsform. Endlich tritt Gott weder im Kap. 21 noch im Kap. 22 handelnd und redend auf, ſondern nur der Sohn, vgl. Kap. 21, 5—8.; 22, 12—15. 16. Und wohl wird nach Kap. 21, 23. „die Herrlichkeit Gottes das neue Jeruſalem erleuchten,“ nämlich die Herrlichkeit, die er ſeinem Sohne vor der Welt gegeben hat. Sie culminirt in ihm in ſeiner Perſon und darum wird er die Leuchte der Stadt Gottes genannt.

Wir haben bisher aus einzelnen Stellen den Beweis zu führen geſucht, daß Gott unſichtbar iſt, aber iſt denn dieß nicht die Vorausſetzung der ganzen heil. Schrift? Wenn Gott ſelbſt unmittelbar in die Sichtbarkeit treten könnte, warum bedient er ſich eines Mittlers, einer Offenbarungsform, — was der Engel des Herrn oder des Angeſichts

trotz der neuern Einsprache bleiben wird? Wenn jenes nicht der Eindruck wäre, welche der Gesammtinhalt des A. T.'s macht, wie will man es denn erklären, daß die gesammte jüdische Theologie, und wir rechnen dahin mit Grund und Fug auch die Targumim, die Religions-Philosophie Philo's, wie die Kabbalah, ohne irgend ein Schwanken die schlechthinige Unsichtbarkeit Gottes wie seine Versichtbarung in einem Mittler, sei es nun, daß sie ihn den Engel des Herrn, oder das Wort, oder den Logos nennen, behauptet? Und spricht denn nicht Christus selber diese ihm gewiß auch durch die heil. Schrift A. T.'s vermittelte Anschauung ebensowohl in allen jenen Stellen aus, in welchen er sich als den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen und als den bezeichnet, in welchen man Gott schaut, so wie ganz besonders in den Worten: „Geist ist Gott," Joh. 4, 24.? Da das Prädicat mit großem Nachdruck vorausst:ht, so will angedeutet werden, daß das Geistsein Gottes nicht eine Eigenschaft neben andern Eigenschaften, nicht ein Attribut, sondern eine Wesensqualität ist. Die Aussage ist absolut emphatisch; es ist das absolute Prärogativ Gottes Geist zu sein; sie enthält demnach zunächst einen Gegensatz gegen alle und jede räumliche und zeitliche Bedingtheit. Aber was ist denn der positive Inhalt dieses tiefsten Wortes der Menschensprache, wenn Gottes persönliches Wesen damit ausgedrückt wird? Gewiß zuerst dieß, daß Gott lauter Geist, Geist schlechthin, durch und durch ist [1]) Wenn nun Jes. 31, 3. gesagt wird: „denn Egypten ist Mensch und nicht Gott und ihre Rosse sind Fleisch und nicht Geist," so wird Egypten als Mensch und seine Rosse als Fleisch bezeichnet, weil seine Hülfe und Macht eitel und nichtig ist. Daraus folgt aber, daß unter Geist die Macht zu verst:hen ist, der nichts Widerstand leisten kann, die alles bewältigende und darum auch die alles beherrschende Macht. Gott ist als Geist auch die absolute

[1]) K. R. Köstlin, der Lehrbegriff des Evang. Joh. 1843. S. 108. „Nach Johannes ist Gott oder der Vater überhaupt Geist — sein ganzes Wesen, seine ganze Person ist Geist."

Macht über und in der Welt, weil er ſich als ſolcher ſchlechthin in ſeiner Gewalt hat. Jenes wie überhaupt die Möglichkeit der Schöpfung iſt in dieſem, in dem ſein ſelbſt mächtig ſein begründet. Der ſein ſelbſt abſolut Mächtige iſt aber der aus, in und durch ſich ſchlechthin Lebendige, das abſolute Leben als perſönliches. Abſoluter Geiſt ſein und abſolutes Leben und abſolute Perſönlichkeit ſein, ſind gewiſſermaßen correlate Begriffe, welche Gott jedoch nach verſchiedenen Beziehungen benennen. Das Leben bezieht ſich auf das Weſen, das Geiſtſein Gottes auf ſeine Perſönlichkeit. Der ſein ſelbſt Mächtige iſt der ſich ſelbſt in abſoluter Freiheit Setzende, ſomit der perſönliche; „denn Perſon iſt dasjenige Weſen, das reflexiv ſich ſelbſt ſetzt, indem es in ſeinem Object ſich erfaßt und ſo ſich ſelbſt gegenſtändlich wird“ [1]). Das Object iſt das Leben, das an ihm ſelbſt vollkommene Sein oder das methaphyſiſche Gute [2]), welches als das frei Gewollte und Geſetzte in das abſolute Licht ſeines Selbſtbewußtſeins reflectirt iſt. Indem ſich Gott als der perſönliche in ewiger Freiheit auf das Leben oder das Urgute bezieht, gibt er ſich an daſſelbe hin und erfaßt es in ſeinem innerſten Mittelpunkt. In dieſer freien Hingabe erfaßt Gott *ſich ſelbſt*, ſchließt ſich mit ſich, ſeine Vorausſetzung als den Inhalt ſeiner Perſönlichkeit *frei wollend und ſetzend*, zuſammen und iſt damit ebenſowohl die Liebe [3]) wie das Licht. Wie „Leben“ die Grundweſenheit und „Geiſt“ der perſönliche Grundcharakter Gottes iſt, ſo ſind Licht und Liebe die ethiſchen Grundqualitäten. Dem Leben entſpricht die Liebe; es gibt keine Liebe ohne Freiheit und keine Freiheit ohne Perſönlichkeit. In der Liebe iſt das Leben ebenſowohl bewahrt, wie zur freien Perſönlichkeit verklärt. Dem Geiſt entſpricht das Licht, es iſt die ethiſche Grundform des Geiſtes. Licht iſt das Kleid Gottes, er wohnt in einem unnahbaren Lichte. Allein nicht nur in dieſer Beziehung iſt Gott

[1]) G. Mehring, die Religions-Philoſophie. S. 84.
[2]) Plitt a. a. O. I. 126.
[3]) Dorner, Jahrbücher für deutſche Theologie. III. 629.

Licht, ſondern ſein ganzes Weſen und Leben iſt im Lichte des göttlichen Selbſtbewußtſeins abſolut reflectirt und von ihm in all' ſeinen Höhen und Tiefen durchleuchtet. Indem Gott als Geiſt ſich in freier Liebe ſelber ſetzt, iſt er das ſich ſelber durchleuchtende perſönliche Licht und ſo der allein Selige, wie der allein Herrliche. Leben und Liebe, Geiſt und Licht ſind in Gott abſolut in einander verſchlungen und bilden die conſtitutiven Momente ſeiner Perſönlichkeit[1]). Darum konnte ebenſowohl geſagt werden: Gott iſt die Liebe, wie Gott iſt Geiſt, iſt Licht. Jedes dieſer Momente umfaßt die Fülle des perſönlichen Gotteslebens, aber in verſchiedenen Beziehungen; der Grundcharakter deſſelben aber iſt und bleibt die abſolute, durch und durch ethiſch beſtimmte Geiſtigkeit. In dieſem Sinne bezeugt der Herr: „Niemand iſt gut, als Gott allein," Mark. 10, 18.; Matth 19, 17. Gott allein iſt wie der aus, durch und in ſich Gute, ſo auch die Quelle aller Güte. Daraus ergibt ſich nun aber auch nicht bloß die Erhabenheit Gottes über allen Wechſel und über alle Schranken von Zeit und Raum, wodurch ebenſowohl das Bekleidetſein mit einer Leiblichkeit[2]), wie das unmittelbare

---

[1]) Die Worte „Gott iſt Licht," 1 Joh. 1, 5. wollen nicht bloß ausſagen, daß Gott der Heilige (gegen Schmieb, bibl. Theol. des N. T. S. 109.; Plitt a. a. O. I. 128. u. A.) iſt, vielmehr weiſen ſie hin auf die ganze Fülle des göttlichen Liebelebens, das ſich im Lichte reflectirt. Darum konnte auch der Apoſtel den Inbegriff der Verkündigung, welche die Jünger von Chriſto empfangen hatten, in dieſe Worte zuſammenfaſſen, vgl. Ebrard zu d. St. — Auch Beck a. a. O. S. 105. erkennt an, daß Geiſt und Licht ſich auf einander beziehen. Plitt a. a. O. I. 127. betrachtet die Begriffe: Geiſt und Liebe, Leben und Licht als correlate, verkennt aber die organiſche Beziehung derſelben zu einander. Joh. 5, 26. berechtigt uns übrigens auch das Leben als ein conſtitutives Moment der Perſönlichkeit Gottes zu betrachten.

[2]) Die Annahme einer Leiblichkeit Gottes (vgl. Auberlen, die Philoſophie Oetinger's. 1847. S. 147.; v. Baader a. a. O. d. Stel. XVI. 346.; Fr. Hoffmann, Vorhalle der ſpeculativen Lehre v. Baaders. 1836. S. 132 ff.; Rocholl, Beiträge zu einer Geſchichte deutſcher Theoſophie. S. 29 ff. Delitzſch, Bibl. Pſychologie. S. 49.; von Rudloff, die Lehre vom Menſchen. 2. Aufl. S. 140 ff.; Hamberger,

Wohnen im Himmel, und ſei es auch in der Herrlichkeit, ausgeſchloſſen wird, — denn auch der Himmel Himmel mögen ihn nicht faſſen und durch beides würde er in einen Raum eingeſchloſſen — ſondern auch ſeine abſolute Macht über Zeit und Raum, kraft welcher er dem Raume innewohnend, das All' durchdringend, erfüllend, und umfaſſend, die Welt=

Jahrb. für deutſche Theol. 1863. VIII. 448.) ſcheint uns weder aus der heil. Schrift erwieſen, noch im Weſen Gottes begründet werden zu können. Matth. 5, 8.; 17, 10. ſind nicht beweiſend; Phil. 2, 6. gehört (worüber ſpäter) nicht hieher; 4 Moſ. 12, 8. bezieht ſich auf das Schauen Gottes im Bundesmittler, in ſeiner Offenbarungsform. Dieß gilt auch von ſämmtlichen Stellen, welche Rocholl anführt. Gottes Herrlichkeit und der Abglanz ſeiner Herrlichkeit ſind wohl zu unterſcheiden. Von letzterer iſt überall da die Rede, wo ſie für das Geſchöpf ſichtbar und zugänglich erſcheint. Ueber Pſ. 17, 15. ſiehe oben. Joh. 5, 37. ſpricht zwar Chriſtus von einer Stimme und Geſtalt Gottes, aber nach dem Zuſammenhang leugnet er ja, daß es dergleichen für den Menſchen außer ihm je gegeben habe oder geben könne mit dem ſtark auffallenden πώποτε, vgl. Stier zu d. St. — Was nun den Begriff der Leiblichkeit betrifft, ſo iſt er gar nicht denkbar ohne Raumbeziehung. Leiblichkeit iſt räumlich beſtimmte Exiſtenz, ohne daß aber darum der Raum eine Feſſel für die geiſtige Leiblichkeit wäre. Niemand außer Gott iſt raum= und zeitlos, wohl aber gehört es mit zur Beſtimmung des Menſchen raum= und zeitfrei zu werden. Ein unendlicher, raumloſer Leib iſt ein Widerſpruch in ſich ſelbſt. Die Annahme einer Leiblichkeit Gottes würde die abſolute Erhabenheit deſſelben aufheben, kraft welcher er der intenſiv Alleſumfaſſende aber von Nichts Umfaßte iſt. Man verwechſelt Leiblichkeit mit dem aus, durch und in ſich abſoluten Beſtimmtſein Gottes als Geiſt und Perſönlichkeit. Die Leiblichkeit iſt nicht nur das Ende, ſondern auch der Anfang der Wege Gottes in ſeiner Offenbarung, aber eben darum ſteht Gott hoch erhaben über beiden und unterſcheidet ſich von ihnen durch die Herrlichkeit ſeiner abſoluten Geiſtigkeit. Sein Leben oder ſeine Natur iſt abſolute, aber geiſtige Realität, in welcher die Potenzen der Natur und der Leiblichkeit aber als ſchlechthin geiſtige enthalten ſind. — Der Begriff des abſoluten Geiſtes iſt darum ſo ſchwer zu erfaſſen, weil wir nicht leicht von unſerer Exiſtenzweiſe abſtrahiren können, für welche der Leib das nicht ſein könnende Organ des Geiſtes iſt. Ein Geiſt ohne Leib ſcheint der wahrhaften Realität zu entbehren und nur daher kommt es, daß uns „der Geiſt lediglich als ſolcher," wie Hamberger a. a. O. S. 473. ſagt, immer noch an einer gewiſſen Dürftigkeit leidet, die nur in der ihm entſprechenden Leiblichkeit ihre Deckung findet;" vgl. Fichte, Speculative Theologie. S. 390. Will man übrigens die in Chriſto an=

zeiten durchherrschend (Ephes. 3, 11.) und in ihnen seine Rathschlüsse ausführend, Allem, was da ist, Leben und Bestehen gibt. In Kraft dieses seines absoluten über Raum und Zeit schlechthin erhabenen Lichtlebens ist er der ewig Unsichtbare, den Niemand jemals gesehen hat, noch sehen kann. Seine Unsichtbarkeit ist in der absoluten

---

schaubare Herrlichkeit, Joh. 17, 24., die Herrlichkeit, die ihm sein Vater gegeben hat, deren Herr er ist, die Leiblichkeit Gottes nennen, so können wir zwar eher zustimmen, aber wir halten diese Bezeichnung für unpassend und verwirrend. — Indessen die Ansicht von der Leiblichkeit Gottes glaubt noch eine besondere Stütze in der weit verbreiteten Annahme einer Natur in Gott zu haben. So sagt Molitor (Delitzsch, Bibl. Psychol. S. 53.) „Eine naturlose, eine spiritualistische Gottheit anzunehmen, widerspricht offenbar den Worten der heil. Schrift." Nun ist es allerdings richtig, daß in Gott ein Unterschied seiner von ihm selbst fällt. Der Begriff der Persönlichkeit, welcher in formeller Hinsicht bei Gott kein anderer sein kann als beim Menschen, fordert eine solche Unterscheidung Gottes von sich selbst. Geist und Persönlichkeit, welche wir als correlate Begriffe betrachten, kommen nur demjenigen zu, welcher seine Voraussetzung kraft seines Selbstbewußtseins und seiner Selbstbestimmung als seine eigene erfaßt und setzt. Der Mensch, wie überhaupt die Creatur, ist werdende Persönlichkeit; sie findet den Inhalt derselben, den sie sich mithin nicht selbst gegeben hat, vor. Er ist das Product der ganzen Weltentwicklung bis zu dem Augenblick, in welcher sich der Mensch als Persönlichkeit selbst erfaßt. In dieser Weise kann der Proceß der Persönlichkeit Gottes nicht stattfinden; sie ist keine creatürliche und relative, sondern eine absolute. Dennoch wird auch Gott, indem er sich auf sich selbst bezieht, sich von sich unterscheiden und die beiden Seiten seiner Persönlichkeit in absolut freier Selbstbestimmung identisch setzen. Gott ist als Geist absolutes Selbstbewußtsein oder absolutes Wissen um sein eigenes von ihm in absoluter Freiheit gesetztes Sein und Leben. Was Gott als persönlicher ist, ist er alles aus, durch und in sich selbst. Das, was Gott von sich in diesem absoluten Persönlichkeitsproceß unterscheidet, ist nicht ein wesentlich oder qualitativ von ihm verschiedenes Sein, sondern er selbst als Geist in seinem an sich seienden Wesen. Gott kann keine Natur, wie wir, als Voraussetzung seiner selbst haben, aber auch ebenso wenig aus Natur und Geist zusammengesetzt sein, weil dieß einen diese Zusammensetzung Bewirkenden voraussetzen, der Einheit seines Wesens widersprechen würde und Gott niemals zum absoluten persönlichen Bewußtsein seiner selbst gelangen könnte. Eine solche Natur bliebe stets der dunkle Hintergrund, welcher sich niemals

Vollkommenheit ſeines Weſens und Lebens als Geiſt begründet.

Wie aber die Unſichtbarkeit Gottes aus ſeinem Weſen erwieſen werden kann, ſo auch aus der Natur des Geſchöpfes. Der Menſch — denn von den Engeln iſt ſpäter die Rede — iſt nicht Geiſt, ſondern er hat Geiſt in ſich, in ſeiner Leib-

---

vollſtändig in's Selbſtbewußtſein aufheben ließe, während der wahre Gottesbegriff fordert, daß Gott durch und durch Selbſtbewußtſein, daß ſein ganzes Weſen von dem Lichte deſſelben ſchlechthin durchleuchtet iſt. Auch wäre es unmöglich, daß Gott ſich ſelbſt abſolut beſtimmte, wenn die Natur in Gott vom Geiſte ſpecifiſch und qualitativ verſchieden wäre. So iſt denn Gott abſolut einweſig, ſchlechthin Geiſt, auch ſeinem Weſen nach; dennoch iſt ein Unterſchied in ihm vorhanden, nur nicht zwiſchen Gott als Geiſt und ſeinem Weſen, ſondern zwiſchen ſeinem Ich und dem Inhalt deſſelben. Beides iſt Geiſt, ſo aber, daß Gott in ſeinem Wiſſen ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet und was er unterſcheidet, ſeinem Wiſſen, als objectives Geiſtweſen — ſein Weſen und Leben, ſeine Kraft und Gottheit, Röm. 1, 20. — gegenüberſetzt. Abſoluter Geiſt ſein heißt ferner abſolute Realität ſein — nur darf freilich unter Realität keine Materie, überhaupt nichts ſtoffartiges, verſtanden werden. Wenn ſich darum Gott in ſeinem Wiſſen auf ſein Geiſtweſen bezieht, ſo bezieht er ſich auf ſeine abſolute Realität. Dieſe Realität iſt in ſeinem Wiſſen oder Selbſtbewußtſein zur abſoluten Idealität verklärt, nicht als ob dieß irgend wann einmal ſtattgefunden hätte, ſondern Gott iſt ewig abſolutes in ſich reflectirtes, ideal-reales Geiſtweſen, mithin Geiſt in abſoluter Lichtesklarheit. Es ergibt ſich auch hieraus, daß jene Ausſage: „Gott wohnt in einem Lichte, zu dem Niemand hinzukommen kann," eine metaphyſiſche Bedeutung hat. — In dem erörterten Sinne können wir mit Fr. Hoffmann, Fichte und Ulrici (Zeitſchrift für Philoſophie. N. F. Bd. 41. S. 134 ff.) übereinſtimmen. Er ſagt daſelbſt: „Gott iſt ein und daſſelbe Weſen, dieſelbe göttliche Subſtanz, die Urgeiſt und Urnatur iſt, nur in verſchiedenen Regionen ihres Weſens. Gott konnte in ſeiner höhern Region nicht Geiſt ſein, wenn er in ſeiner niederen (?) nicht Natur wäre und in ſeiner niedern nicht Natur ſein, wenn er nicht in ſeiner höhern Geiſt wäre. Der göttliche Geiſt iſt nur als Herr ſeiner Natur vollendeter kraftvoller Geiſt. Er könnte ſo wenig ſchaffen, wenn er nur Geiſt, naturloſer Geiſt, als wenn er nur Natur, geiſtloſe Kraft wäre." Vgl. Plitt a. a. O. I. 166. und die Worte daſelbſt: „Die Natur in Gott wird bezeichnet werden müſſen als die abſolute pneumatiſche Subſtanz. — Gott iſt ewige freie Selbſtbejahung und Perſonification in und aus dem unvordenklich ſelbſtgeſetzten Lebensgrunde."

haftigkeit [1]). Die irdiſche Leiblichkeit, d. h. die Fleiſchlichkeit wird er einſt im Tode ablegen, nicht aber die Leiblichkeit überhaupt. Bei den Verklärten wird ſie zwar ganz dem Geiſte entſprechen; ſie werden einen geiſtlichen Leib haben, aber ein Leib wird er immerhin bleiben. Man kann den Leib ſublimiren und ſpiritualiſiren, wie man will, ganz verflüchtigen darf man ihn nicht, wenn man nicht den Begriff der Leiblichkeit aufheben will. Dieſe Leiblichkeit wird in cauſaler Beziehung zum Geiſte ſtehen und ſein dienſtbereites von ihm ſchlechthin beherrſchtes Organ, mithin keine Schranke für den Geiſt, aber dennoch immer ein Organ ſein, deſſen er bedarf und ohne welches er niemals ſein kann. Der Geiſt iſt von Haus aus mit einem Leibe bekleidet; er iſt das nothwendige Vermittlungsglied, durch welches der Verklärte mit der Sphäre, die er bewohnt, in Verbindung tritt, auf ſie einwirkt und von ihr Einwirkungen erfährt. Wenn alles was auf Erden iſt, ein zwar um der Sünde willen deteriorirtes, aber dennoch immer ein Abbild des Himmliſchen iſt, ſo wird auch die himmliſche Leiblichkeit der Form, aber nicht dem Weſen nach, der irdiſchen entſprechen [2]). Will man dieſes Verhältniß des Leibes zum Geiſte nicht anerkennen, ſo ſinkt jener zu einer völligen Bedeutungsloſigkeit für dieſen herab; er iſt dann für den Geiſt kein nicht nicht ſein könnendes Organ, ſondern etwas rein zufälliges, ja überflüſſiges. Die Würde des Leibes, welche ihm als die Offenbarung und das Spiegelbild des individuellen perſönlichen Geiſtes zukommt, würde damit aufgehoben. Wenn der Leib ſeiner Form und Geſtalt nach im Allgemeinen das Abbild der Perſönlichkeit iſt, ſo wird auch die verklärte Perſönlichkeit ſich in dieſer

Daß „die göttliche Natur“, 2 Petr. 1, 4. nicht von einer Natur in Gott verſtanden werden darf, wird ſich uns ſpäter ergeben. Gott als abſolutes Geiſtweſen ſchließt jede Leiblichkeit von ſich aus.

[1]) Beck, Bibl. Seelenlehre. 1862. S. 27.

[2]) v. Meyer, Blätter für höh. Wahrh. VII. 77. „Eine unſichtbare Ewigkeit iſt für das Geſchöpf eine Unmöglichkeit, weil alles Geſchöpf in der Form ſteht, anſchaut und wirkt. Freilich iſt die ewige Sichtbarkeit eine andere, als die zeitliche, aber ihre Formen ſind ſich ähnlich.“

Form darſtellen [1]). Der irdiſche Leib kann indeſſen kein vollkommen adäquates Abbild derſelben ſein. Wir haben ihn als ſo oder ſo geſtaltet von unſern Eltern überkommen, die Natur um uns her, Klima, Lebensweiſe, Nahrung u. ſ. w. haben einen bedingenden Einfluß auf denſelben, der durch die Macht des Geiſtes nicht paralyſirt wird; Krankheiten, körperliche Verletzungen können ihn verunſtalten. Das alles fällt für den Leib der Ewigkeit weg. Der Leib wird aus Stoffen erbaut, die völlig von dem Geiſt oder von der individuellen Perſönlichkeit angeeignet, durchdrungen, beſtimmt und beherrſcht werden. Der Leib der Ewigkeit iſt darum das vollkommen adäquate Spiegelbild der individuellen Perſönlichkeit. Betrachten wir aber den Leib als ſolchen etwas näher, ſo wird man zugeben müſſen, daß er ein Organismus, mithin ein in ſich geſchloſſenes Syſtem verſchiedener Glieder und Organe iſt, durch welche der Geiſt hindurchwirkt, wie er auch wieder Einwirkungen durch denſelben von der ihn umgebenden Sphäre erfährt. Dieſes Syſtem von Organen wird ſchlechthin dem Syſtem der Functionen des Geiſtes entſprechen. Jede Function des Geiſtes wird durch ein Organ vermittelt werden. Wir werden ſomit auch Organe des Sehens, Hörens u. ſ. w. anzunehmen haben, wenn gleich wir nicht im Stande ſind, die Beſchaffenheit derſelben anzugeben. Geht uns ja überhaupt eine Erkenntniß des verklärten Leibes ab, wie viel weniger können wir die Beſchaffenheit der verſchiedenen Organe deſſelben beſtimmen! Nur das glauben wir noch bemerken zu ſollen, daß die abſtracte Trennung dieſer Organe und der durch ſie vermittelten Functionen des Geiſtes aufhört, ohne daß aber jene in ihrer Beſonderheit aufgehoben ſind. Wie die Functionen

[1]) v. Hofmann, Weiſſ. und Erf. I. 66. „Die anfänglich von Gott gewollte Geſtalt muß bleiben, da ohne ſie der Menſch nicht wäre, was er iſt, das freie körperliche Weſen, das gottesbildliche.“ Die Kugelgeſtalt, welche Origenes, de Orat. 31. zu Phil. 2, 10. dem Auferſtehungsleib beilegt, iſt die abſtract-allgemeinſte und kann daher niemals die Form ſein, in welcher ſich die individuelle Perſönlichkeit darſtellt.

von der Einheit der Persönlichkeit oder des Geistes getragen sind, so werden sich auch die Organe, durch welche sie sich vermitteln, in dem verklärten Leibe durchdringen. In jedem Organ werden alle übrigen als mitwirksam gesetzt sein. Wenn wir jetzt in derselben intensiven Kraft nicht zugleich sehen und hören können, so wird dagegen im verklärten Leibe das Object nach allen seinen Eigenschaften zugleich und zumal in den Kreis unserer Wahrnehmung treten und der Geist die Macht besitzen, sie zugleich und zumal und damit auch das Wesen des Objects selber in intuitiv organischer und centraler Erkenntniß zu erfassen. Die Leiblichkeit der Organe wird auch in dieser Hinsicht keine Fessel oder Schranke für den Geist, sondern auch sie werden vollkommen in seinen Dienst gestellt sein. Und wenn er den Dingen in's Herz zu schauen vermag, so wird er auch zugleich den totalen Bezug derselben unter einander, sowie zum Schauenden erkennen. Wenn nun — und dieß ist das folgerichtige Ergebniß unserer Erörterung — auch der verklärte Leib seine Sinne[1]) hat, so wird der Geist sie niemals transcen-

[1]) Die neuere gläubige Theologie hat einem falschen Spiritualismus noch nicht völlig entsagt, und wird sich daher sträuben, eine verklärte — Sinnlichkeit auf der neuen Erde anzuerkennen, und doch wird man nicht leugnen können, daß es nach den Worten Christi Joh. 6, 53—57. ein verklärtes Fleisch und Blut oder vielmehr ein Fleisch und Blut des Himmels (vgl. V. 32. 33. 38. 41. 50. 51. 58.), der Herrlichkeit, das Geist und Leben ist, gibt, und daß daselbst sogar noch ein mündlicher Genuß (vgl. Matth. 26, 29. und Meyer zu d. St.) stattfindet.

Sehr richtig sagt v. Meyer in den Wahrnehmungen einer Seherin, 1827 I. 3.: „das Sinnliche im ganzen Umfang des Worts kann nicht aufgehoben werden, ohne daß der Mensch selbst und der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf aufgehoben wird.“ Und C. Bilius, die Lehre von der Auferstehung, 1863. S. 26: „Wir sind sehr schnell bei der Hand, die Ausdrücke „Augen, sehen, Finger, Zunge“ als im Gleichniß (vom reichen Manne) vorkommende, für gleichnißartige, bildliche zu erklären. Es ist nicht zu leugnen, daß diese Ausdrücke bildliche sein können, aber daß sie unter allen Umständen bildliche sein müssen, das möchte Niemand beweisen können. Da die Seele ihren eigenen Leib haben wird, ist es da nicht am natürlichsten, daß unser Leib in der Ewigkeit ein geistiges Abbild unsers jetzigen Leibes sein wird?“

biren können, ſondern nur mittelſt derſelben wahrnehmen [1]). Iſt nun aber dieſes Schauen und Erkennen durch das leibliche, überhaupt durch die Sinne der verklärten Leiblichkeit vermittelt, ſo liegt es auf der Hand, daß Gott als abſoluter Geiſt in dieſen Sehkreis nicht fallen kann. Das Auge wird zwar das geiſtig Sinnliche zu ſchauen vermögen, aber das abſolut Geiſtige, das über alle Leiblichkeit und Räumlichkeit Erhabene wird nimmermehr Gegenſtand des unmittelbaren Sehens werden können. Gott müßte ſich verleiblichen, in eine räumliche Umgrenzung eintreten, wenn er für die

---

Dieſe geiſtige Sinnlichkeit, welche identiſch iſt mit der verklärten Leiblichkeit, läßt ſich ſicherlich dem Leibe des auferſtandenen Erlöſers nicht abſprechen.

[1]) Die widrigen Conſequenzen, welche Origenes de orat. 31. in Betreff der Gedärme hervorhebt, und die Meinung des Thomas Aq. III. in Suppl. 9, 80. 1., daß dieſe Gefäſſe nach der Auferſtehung ſtatt ihres jetzigen Inhaltes mit wohlriechenden Eſſenzen gefüllt ſein werden (vgl. Strauß, die chriſtl. Glaubenslehre II. 649.), ſind beide gleich falſch. Der Bauch wird vernichtet werden 1 Kor. 6, 3. (vergl. Hofmann Weiſſ. und Erf. I. 66.); er iſt kein Moment der urſprünglichen Idee des Menſchen. Dagegen ſtehen wir nicht an zu behaupten, daß die Verklärten ein Angeſicht haben, und dieß ſchon darum, weil das Angeſicht die individuelle Perſönlichkeit am entſchiedenſten und ſchärfſten abſpiegelt. Ein verklärtes perſönliches Weſen ohne Angeſicht würde der Idee der Schönheit nicht entſprechen, welche in der Herrlichkeit in ihrer ganzen Fülle walten wird. Dieſe Annahme iſt ſchon darum unmöglich, weil die Perſönlichkeit des Verklärten ihres leiblichen ſignificanten und adäquaten Ausdrucks bedarf. Auch ein Mund wird ihm darum nicht abzuſprechen ſein. So gewiß die Seligen keine Einſiedler ſind, ſondern in der innigſten perſönlichen Verbindung und Gemeinſchaft ſtehen, ſo gewiß haben ſie auch ein Organ, um die überſchwenglich reichen Erfahrniſſe der Gnade und Wahrheit gegenſeitig auszutauſchen und, was ſie im tiefſten Grunde ihres Geiſtes bewegt, in Lob und Preis und Ruhm vor Gott und dem Lamme überſtrömen zu laſſen. — Man ſehe wohl zu, was man aus den Seligen macht, wenn man dieſen in der Schrift gegründeten Realismus nicht zuläßt. Uebrigens wollen wir ſelbſtverſtändlich mit dieſen wenigen Bemerkungen weder dieſen Gegenſtand, noch die Lehre von einer Natur in Gott erſchöpfen oder die Annahme einer Leiblichkeit Gottes gründlich niederlegen. Dazu bedürfte es einer umfaſſenden Darſtellung der Lehre von Gott, wozu hier nicht der Ort iſt.

Verklärten anſchaubar werden ſollte, oder mit andern Worten: er müßte ſich ſeiner abſoluten Erhabenheit entäußern.

Endlich verkennt man auch durch die Annahme der Sichtbarkeit Gottes und der damit auf's Engſte verbundenen unmittelbaren Gemeinſchaft mit ihm die eigenthümliche Würde Chriſti, des einzigen und ewigen Mittlers zwiſchen Gott und den Menſchen, ſowie der Schöpfung überhaupt. Wie er von Anfang an Joh. 1, 1—3. Hebr. 1, 1—3. Kol. 1, 15 ff. ſchlechthin dieſer Mittler iſt, ſo wird er es auch in alle Ewigkeit hinein bleiben. Solche Ausſagen wie: „Niemand kennet den Vater denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren; Niemand kommt zum Vater als durch mich; wer mich ſiehet, ſiehet den Vater," ſind im prägnanteſten Sinn zu nehmen. Auch können ſie nicht dahin gedeutet werden, als ob der Sohn nur die Aufgabe habe, den Zugang zum Vater zu vermitteln und wenn ſie erfüllt ſei, ſein Amt niederzulegen. Die Berufung auf Joh. 16, 22—26. und die Beziehung d. St. auf die Parouſie Chriſti [1]) oder auf die Auferſtehung [2]), was gegen den Zuſammenhang wäre, iſt ſchon darum werthlos, weil auch dann noch nur dem Gebet im Namen Jeſu Erhörung verheißen iſt, und weil der Vater immer nur diejenigen liebt, welche den Sohn Gottes lieben (V. 27.), in denen der Vater das Bild Chriſti erkennt, die mithin in dem Geliebten angenehm gemacht ſind. Jene Ausſprüche Chriſti wollen daher keineswegs ſagen, daß man, wenn man mit dem Vater in Verbindung getreten ſei, der Vermittlung des Sohnes nicht mehr bedürfe, denn dieſe Verbindung und Gemeinſchaft mit Gott ruht ſtets in der freilich nicht äußerlich zu faſſenden, ſondern in der innerlichen Vermittlung Chriſti in der Seele des Menſchen, in welchen er durch ſeinen Geiſt, der alles von dem Seinen nehmen wird (Joh. 16, 14.), verklärt worden iſt. Dieſes Amt des Geiſtes Chriſti kann aber niemals aufhören und wird auch in der Ewigkeit fortdauern. Die Gemeinſchaft

[1]) Gegen Luthardt zu dſ. St.

[2]) Gegen Ebrard zu dſ. St.

mit Gott ruht mithin ſtets in der Vermittlung durch den Sohn. Der Sohn iſt daher der abſolute Mittler zwiſchen Gott und der Creatur und alles, was die Schrift von einer Gemeinſchaft mit Gott, von einem Schauen Gottes redet, darf nur ſo verſtanden werden, daß wir durch den Sohn und im Sohne Gemeinſchaft mit dem Vater haben und in ihm den Vater ſchauen. Der Sohn iſt die Grenze zwiſchen Gott und dem Geſchöpf, die das Letztere niemals überſchreiten kann. Wir ſehen Gott, ſoweit der Sohn in uns Geſtalt gewonnen, ſo weit wir von einer Klarheit zur Andern in das Antlitz Chriſti verklärt worden ſind, aber wir ſehen ihn immer nur im Sohne[1]). Das Sehen des Vaters im Sohne, die Gemeinſchaft mit dem Vater durch den Sohn iſt höchſtes, letztes Ziel der Rathſchlüſſe Gottes, aber es vollzieht ſich nur in der Offenbarung durch den Sohn. Dieſe Worte ſind in dem gleichen abſoluten, alſo ewig gültigen Sinn zu faſſen, wie die unmittelbar vorhergehenden: „Alle Dinge ſind mir übergeben von meinem Vater.“ Man behauptet endlich ein directes Sehen Gottes von Seiten der Vollendeten, weil man meint, es werde dadurch eine größere Fülle der Herrlichkeit Gottes aufgeſchloſſen. Dieß iſt nach zwei Seiten hin ein Irrthum. Denn erſtens liegt darin die Annahme, daß nicht alle Gottesfülle in Chriſto wohne, und zweitens daß Gott ohne Chriſto dem Menſchen etwas geben oder eine Gemeinſchaft mit ihm aufrichten wolle und könne. Nach dieſer Anſicht bedarf das directe Schauen Gottes Chriſtum nicht mehr. Wer dieſe Stufe erſtiegen hätte, für den würde der Sohn Gottes nur noch ſo viel Werth haben, als die Sproſſen der Leiter, die, nachdem das Ziel erreicht iſt, hinter uns liegen und nicht weiter beachtet werden. Der Sohn Gottes würde das Amt eines Mittlers nur da-

[1]) Wilh. Hoffmann, a. a. O. S. 43. „Unſer Anſchauen und Verſtehen Gottes im Himmel iſt und bleibt durch Jeſum Chriſtum vermittelt. — Gott außer Chriſto anſchauen, wäre die furchtbarſte Verdammniß, denn wir würden ihn anſchauen außer der Erlöſungsgnade in ſeiner vollkommenen Heiligkeit und ſeinem ewigen Grimm gegen alles Böſe.“

rum übernommen haben, damit er es überflüſſig mache. Wir können ſeiner zwar immer in dankbarer Erinnerung gedenken, denn durch ſeine Hülfe haben wir dieſes große herrliche Ziel erreicht, allein die Gemeinſchaft, in welcher wir ſchließlich mit dem Vater ſtehen, iſt doch — nach dieſer Anſicht — unvergleichlich köſtlicher als die Gemeinſchaft, die wir mit ihm durch Chriſtum auf dem Wege dahin hatten. Die unmittelbare Gemeinſchaft mit dem Vater würde jedenfalls den Sohn entbehren können. Wer alſo ein directes Schauen Gottes, eine unmittelbare Gemeinſchaft mit Gott, die nicht ſtets und in alle Wege durch Chriſtum vermittelt iſt, behauptet, der muß das Schauen des Vaters im Sohne und die Gemeinſchaft des Vaters mit dem Sohne für etwas Geringeres, für eine Vorſtufe zu jener halten, eine Anſicht, welche die abſolute Würde des Sohnes Gottes verkennt und verleugnet.

Bei der Betrachtung der Stellen der heil. Schrift, welche für die abſolute Unſichtbarkeit Gottes ſprechen, wurde eine der wichtigſten und überzeugendſten übergangen, weil ſie nur durch die genaue Erörterung des Zuſammenhangs, in welchem dieſe Ausſage ſteht, in ihrem ganzen Umfang und in ihrem vollen Lichte verſtanden werden kann. Sie wird uns im folgenden Paragraphen beſchäftigen.

§ 2.

Das Ebenbild des unſichtbaren Gottes und der Erſtgeborne vor aller Creatur.

Kol. 1, 15. 16.

Nach dem gewonnenen Reſultat iſt Gott an ſich und ſeinem Weſen nach ſchlechthin unſichtbar und kann weder dieſſeits noch jenſeits, weder in dieſem noch in jenem Leben geſehen werden. Gott wird daher niemals unmittelbar, ſondern nur durch eine Offenbarungsform in die Erſcheinung treten, die mithin nicht Gott κατ' ἐξοχ. ſein kann, und in welcher dennoch die ganze Fülle der Gottheit wohnen wird. Wenn

teres nicht der Fall wäre, so könnte sie keine adäquate Offenbarungsform Gottes sein; aber nicht minder wird sie sich durch irgend eine specifische Eigenthümlichkeit, welche zum Wesen und Begriff dieser Offenbarungsform gehört, von Gott selber unterscheiden. In Kol. 1, 15 ff. deutet der Apostel diesen Unterschied an. Wir betrachten indeß diese Stelle nur so weit, als es unsere Aufgabe erfordert [1]).

Zuvörderst ist die Verbindung mit dem Vorhergehenden in's Auge zu fassen und sodann zu untersuchen, was wir unter der Macht der Finsterniß (ἐξουσία τοῦ σκότους) und unter dem Reiche des Sohnes der göttlichen Liebe (βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ) V. 13. zu verstehen haben.

Der Apostel rühmt zuerst in Worten des Dankes gegen den Gott und Vater des Herrn Jesu Christi den durch das Wort der Wahrheit im Evangelium erzeugten, in der Liebe thätigen Glauben und bezeugt sodann, wie er für die Heiligen zu Kolossä bitte, daß sie erfüllet werden mit der Erkenntniß des göttlichen Willens in allerlei geistlicher Weisheit und Verständniß, damit sie würdiglich wandeln dem Herrn und wachsen in der Erleuchtung und Heiligung. Sodann ermuntert er sie zum Dank gegen den Vater, welcher sie errettet hat von der Obrigkeit der Finsterniß und versetzet in das Reich des Sohnes seiner Liebe durch die von diesem gestiftete Erlösung (V. 12—14.).

Unter der Obrigkeit der Finsterniß oder vielmehr unter „der Gewalt, welche die Finsterniß hat," ist nicht [2]) die bestimmende Macht der nichtchristlichen Menschheit zu verstehen, denn damit ist weder die extensive, noch die intensive

[1]) Die Erklärung derselben von Schleiermacher, Stud. und Krit. 1832. S. 497 ff. vgl. des. Werke zur Theologie, Bd. 1. S. 321 ff., welche sie auf das Gebiet des Moralischen beschränkt, lassen wir, weil völlig unhaltbar, unberücksichtigt. Vgl. J. C. Osiander, über Kol. 1, 15—20. in der Tübing. Zeitschr. für Theol. 1833. I. 104. II. 129. Bähr, Nachtrag im Comment. über ds. Bf. S. 321. Fr. Bleek. Der Brief an die Hebr. zu Kap. 1, 2.

[2]) Gegen Meyer, Handbuch über die Briefe an die Kol., Phil. ꝛc. 2. Auf. zu Kol. 2, 13.

Bedeutung dieſes Ausdrucks erſchöpft. Die Gewalt der Finſterniß iſt concentrirt in dem Fürſten derſelben, welcher durch ſeinen Abfall von dem Vater der Lichter ihr Urheber iſt. Der Apoſtel hätte daher auch hier wie Apoſtelg. 26, 18. „die Gewalt des Satans“ ſagen können, aber es geſchieht dieß nicht, weil er den Gegenſatz gegen das Erbtheil der Heiligen im Lichte in „der Gewalt der Finſterniß“ hervorheben will. Dieſer Ausdruck iſt mithin in dem Umfang zu faſſen, wie wir ihn früher [1]) beſtimmt haben: „die Gewalt, welche die Finſterniß beſitzt.“ Wie das Erbtheil der Heiligen im Lichte in der übergeſchöpflichen Herrlichkeit liegt, ſo hat auch die Gewalt, welche die Finſterniß hat, ihren Anfang nicht erſt in der Menſchheit genommen, ſondern ihr Urſprung liegt vor ihrer Geſchichte. Vermöge der Gewalt, die ihr eignet und die ſie ausübt, beherrſcht ſie aber auch die Menſchheit [2]). Ihr ſind alle verfallen, ſo lange ſie nicht errettet (ἐῤῥυσατο) ſind. Zwar kann für ἐξουσία die Bedeutung: „Reich, Gebiet“ im N. T. nicht erwieſen werden, aber ſie liegt ihr zu Grunde; wenigſtens kann nach der hl. Schrift (Matth. 12, 26.) nicht geleugnet werden, daß ein Reich beſteht und ſchon vor der Gründung unſerer Erde Beſtand hatte, deſſen Fürſt und Gewalthaber Satan iſt. Dieſem Reiche Satans oder der Finſterniß gegenüber wird nun wohl auch der Begriff des Reiches des Sohnes zu beſtimmen ſein. Wir können unter demſelben weder „die chriſtliche Kirche“ [3]), noch „das inwendige ethiſche Reich“ [4]), noch das „Meſſiasreich“ [5]) verſtehen. Auch genügt es nicht, das Reich Gottes als ein ewiges zu betrachten, weil es „in der Idee und dem Willen Gottes präformirt iſt“ [6]). Das Reich

[1]) I. 276.

[2]) Vgl. meine Schrift: Die Einheit der Urgeſchichte. S. 138.

[3]) Gegen Bähr, Huther u. A. zu dſ. St.

[4]) Gegen Ohlshauſen zu dſ. St.

[5]) Gegen Meyer zu dſ. St.

[6]) Gegen E. F. Schmid, Bibl. Theol. des N. T. S. 269. Das Reich der Himmel iſt zwar in dieſem Sinne ein ewiges, allein es iſt auch von Anfang der Schöpfung gegründet und bereitet worden, Matth.

Chriſti kann ſeinen Anfang nicht erſt mit ſeiner Erſcheinung im Fleiſch oder mit der Vollendung der Erlöſung genommen haben, ſondern iſt wenigſtens ſo alt als die Gewalt der Finſterniß. Ja die letztere, weil ſie nichts Urſprüngliches iſt und ſein kann wie das Licht, ſetzt das Reich des Sohnes, welches ein Reich des Lichtes und Lebens iſt, voraus und kann nur durch Abfall von ihm das Licht in Finſterniß, das Leben in Tod verkehrt haben. Dieſes Reich Chriſti iſt ein jenſeitiges, Matth. 5, 3. 10.; 7, 21.; 8, 11.; 13, 43.; 16, 28.; 20, 21.; 25, 34.; 26, 29. und Paral. Mark., 9, 1.; 14, 25.; Luk. 9, 27.; 12, 32.; 13, 28. 29.; 19, 11.; 21, 31.; 22, 16.; 18, 29. 30.; 23, 42.; Apoſtg. 14, 22.; 1 Kor. 6, 9. 10.; 15, 24. 50.; Gal. 5, 21.; Kol. 4, 11.; 2 Theſſ. 1, 5.; 2 Tim.

25, 34. Die Schöpfung, wie ſie aus Gottes Hand hervorging, konnte uranfänglich nur als Reich Gottes Beſtand haben. Wenn es auf der Erde noch nicht iſt und daſelbſt erſt gegründet werden ſoll, ſo deutet dieß darauf hin, daß ſie ihre urſprüngliche Beſtimmung verloren hat. In ihrem jetzigen Zuſtande iſt auf ihr nicht nur kein Reich Gottes, ſondern das Gegentheil, der Widerſpruch gegen daſſelbe. Wie ihre Bewohner als Finſterniß bezeichnet werden (Joh. 1, 5.), ſo iſt auch die Beſchaffenheit der Erde — ihr Charakter — die Finſterniß. Die ethiſche und die phyſiſche Finſterniß decken und entſprechen ſich. Darum heißt es, daß in Chriſto das Reich Gottes, das ein Reich des Lichtes und des Lebens iſt, *nahe* herbeigekommen ſei. Wie das All der Dinge (Kol. 1, 17.), ſo beſteht auch das Reich Gottes von Anfang in ihm. Es kann daher ſeinem Weſen nach, das nicht von dieſer Erde iſt, auch nicht mit äußerlichen Geberden kommen, vielmehr erbaut es ſich vorerſt nur innerlich und geiſtlich in den Herzen derer, die den König deſſelben aufnehmen und im Glauben an ihn die Macht erhalten, Gottes Kinder zu werden. Sie ſind nicht mehr von der Welt, weil ſie das Weſen des Reiches der Himmel, — der Herrlichkeit — in ſich aufgenommen haben, aber die Welt bleibt, was ſie iſt — eine unter der Gewalt der Finſterniß ſtehende Welt. Sie bleibt dieß vor der Hand, bis der Rathſchluß Gottes erfüllt iſt, bis der Herr mit ſeiner Erſcheinung und mit *ſeinem Reiche* (2 Tim. 4, 1.) kommen und ein neuer Himmel und eine neue Erde werden wird. Denn auch die Verheißung muß in Erfüllung gehen, daß die Reiche der Welt unſers Herrn und ſeines Chriſtus werden ſollen, Offenb. 11, 15.; 12, 10. Im weitern Sinn hat jedoch auch das Reich der Himmel ſeine Geſchichte, weil es erſt am Ende der Zeiten, in der ſchließlichen Vollendung des Rathſchluſſes Gottes vollendet werden wird.

4, 1—18.; Hebr. 12, 28.; Jak. 2, 5., und beſteht ſeit Anbeginn der Welt, Matth. 25, 34.; ja es iſt ein ewiges, Pſ. 145, 13.; Dan. 3, 33.; 4, 31.; 7, 22.; 2 Petr. 1, 11. Es iſt nicht verſchieden vom Reiche des Vaters, vielmehr hat es ihm der Vater beſchieden und ihm die Macht gegeben, es den Seinigen zu beſcheiden, Luk. 22, 29. 30. Das Reich der Himmel, deren König er iſt, Joh. 18, 36. 37. Offenb. 17, 14.; 19, 16. verhält ſich zu dieſer Welt wie das Feſtſtehende und Bleibende zum Wandelbaren, Eitlen und Vergänglichen, wie die Wahrheit zur Lüge. Er iſt dazu in die Welt gekommen, um von dieſer Wahrheit — inmitten dieſer Welt der Lüge — zu zeugen. Sein Reich iſt endlich von großem Umfang, denn es umfaßt das ganze Reich der Himmel, das Gebiet der heiligen Engel, die durch ihn geſchaffen ſind und die mithin ſchon darum, wenn auch keine anderen Gründe hinzu kämen, unter ſeiner Herrſchaft ſtehen (Matth. 25, 31.; 26, 53.; Mark. 1, 13.; Matth. 8, 38.; 13, 39. 41.; Luk. 2, 26.; 2 Theſſ. 1, 7.; 1 Tim. 5, 21.; 3, 16. Hebr. 1, 6.). Der Menſchenſohn kann nur darum die Engel ſeine Engel nennen und ſie ſenden, weil ſie ſeine Unterthanen, die Bewohner ſeines Reiches ſind. Ein Reich ohne perſönliche Weſen wäre ein Widerſpruch in ſich ſelbſt. Er konnte übrigens in Wahrheit ſagen: „Mein Reich iſt nicht von dieſer Welt," von der Welt, die im Argen liegt [1]), über welche die Finſterniß Gewalt hat. Seines Reiches Herrſchaft mußte er auf derſelben erſt begründen und dieſes Bruchſtück deſſelben, das ſich losgeriſſen hatte, wieder gewinnen. In dieſes Reich ſind diejenigen, welche errettet werden, innerlich und weſentlich verſetzt. Sie ſind jetzt ſchon Bürger deſſelben und ihr Name iſt in deſſen Rollen eingetragen und beſtätigt, aber die Herrlichkeit, die ihnen damit verliehen iſt, iſt noch eine verborgene und wird erſt offenbar, wenn der Herr ſelbſt in ſeiner Herrlichkeit offenbar werden wird Kol. 3, 4. [2]).

[1]) Vgl. Bd. 1. S. 218.

[2]) F. Ch. Baur, Vorleſungen über Neuteſt. Theol. 1864. S. 71.

Wenn nun der Ap. den König dieſes Reiches den Sohn ſeiner (nämlich Gottes) Liebe (τῆς ἀγάπης αὐτοῦ) nennt, ſo iſt dieß nicht Genit. subj., d. h. des Sohnes, welches der Gegenſtand ſeiner Liebe iſt, ſondern er iſt der Sohn der Liebe des Vaters darum, „weil Gottes Mittheilung ſeiner ſelbſt in der Fülle ſeiner Liebe der Lebensurſprung des Sohnes iſt“ [1]). Es iſt zwar richtig, daß anderwärts (Matth. 10, 40.; Luk. 10, 16.; Joh. 5, 23.; 6, 29. 40.; 7, 33.; 12, 45.; 16, 5.; Röm. 8, 3.; Gal. 4, 4.; 1 Joh. 4, 9.) die Sendung des Sohnes auf die göttliche Liebe (Joh. 3, 16.) bezogen wird, allein hier iſt von ſeiner Sendung gar nicht die Rede, ſondern von dem ganz eigenartigen Verhältniß, in welchem der Sohn als das Ebenbild des unſichtbaren Gottes und der Erſtgeborne aller Creatur, als der Erlöſer und als das Haupt der Gemeinde zu Gott ſteht. Der Sohn der Liebe iſt das Subject der nachfolgenden Expoſition. Sie umfaßt die vorweltliche, die irdiſche wie die verklärte Exiſtenzweiſe Chriſti [2]), und es wird mithin durch die Be-

„Nach Matth. 6, 9. iſt der Wille Gottes vollkommen erfüllt und in dem vollkommen erfüllten Willen Gottes iſt das Reich Gottes ſelbſt verwirklicht. Was im Himmel geſchieht, iſt das Vorbild für das, was auf der Erde geſchehen ſoll. In demſelben Verhältniß alſo, in welchem der Wille Gottes auch auf der Erde erfüllt wird, verwirklicht ſich das Reich Gottes auf der Erde, es kommt zu uns, entwickelt und verbreitet ſich immer mehr in der Menſchheit. Das Dieſſeitige hängt von ſelbſt mit dem Jenſeitigen, das Irdiſche mit dem Himmliſchen, die Gegenwart mit der Zukunft zuſammen; es iſt eine von einem beſtimmten Punkt ausgehende durch die Realiſirung derſelben Idee innerlich zuſammenhängende, Erde und Himmel umfaſſende Entwicklung.“

[1]) Geß a. a. O. S. 399., vgl. auch Auguſtin de trinit. 15, 19. und Ohlshauſen zu d. St.

[2]) Geß a. a. O. S. 91. „In Kol. 1, 13—16. wird der unbefangene Sinn ſtets den Eindruck empfangen, daß hier die Sohnſchaft nicht bloß das zweite (irdiſche) und dritte (himmliſch-verklärte), ſondern auch ſchon das erſte (vorirdiſche) Lebensſtadium deſſelben umfaßte, in deſſen Königreich uns der Vater verſetzt hat.“ Er iſt der Sohn Gottes weſentlich durch eine vorweltliche Zeugung und dieſes Weſen behält er in allen ſeinen Lebensſtadien. In dieſem Sinne ſagt er ſelber mit großem Nachdruck: Ich bin vom Vater ausgegangen, Joh. 13, 3.; 16, 27. 28.; 17, 8.

nennung: „Sohn der Liebe Gottes“ das innere Weſen, das in dieſen Zuſtänden das gleiche geblieben iſt, bezeichnet. Dieſes innere Weſen iſt das, was er als der Sohn der Liebe empfangen hat.

Der Ap. will die Reichsherrlichkeit, die Würde und Hoheit Chriſti ſchildern und zwar des Reiches, das er als der Sohn der Liebe, der vom Vater ausgegangen iſt, von Anbeginn in Folge ſeiner ſchöpferiſchen Wirkſamkeit und ſeiner Dignität als ſolcher beſitzt und auf welches er ſich durch die Erlöſung das vollgültigſte perſönliche Anrecht erworben hat. Die Ausſage des Ap. wird daher zu eng gefaßt, wenn man ſie entweder auf die zeitliche Erſcheinung Chriſti allein, oder auf den Logos allein [1]) nach ſeiner vorweltlichen innergöttlichen Natur [2]) bezieht. Aber auch die Behauptung [3]): „Was das für ein König iſt, in deſſen Reiche wir uns verſetzt ſehen,“ alſo die Gegenwart deſſelben iſt ausgeſagt mit dem Satze: „welcher iſt das Ebenbild des unſichtbaren Gottes,“ gleichermaßen wie mit dem in denſelben Zuſammenhang gehörenden: „und er iſt das Haupt des Leibes nämlich der Gemeinde,“ wird dem Context nicht gerecht. Denn wollte der Ap. wirklich den König und ſein Reich ſchildern, die Würde und die Hoheit jenes und die Herrlichkeit dieſes, ſo gehört dazu ebenſo wohl die Erinnerung, daß er es von Anfang an als das Ebenbild Gottes und der Erſtgeborne aller Creatur inne gehabt, wie daß derſelbe auch das Haupt der Gemeinde iſt, der alles zu ihm

---

[1]) Gegen Calvin, Grotius und Baumgarten-Cruſius zuſ. St.

[2]) Gegen Calov, Bähr, Ohlshauſen und Huther zu ſ. St.

[3]) Gegen v. Hofmann, Schriftbew. I. 155., Meyer zu ſ. St. und Kahnis, die luth. Dogm. I. 464., welche unter dem Ebenbild den erhöhten Chriſtus verſtehen. Nach dem Zuſammenhang redet der Ap. zuerſt (V. 13. 14.) von dem, was wir dem fleiſchgewordenen Sohn der Liebe verdanken, zweitens davon (V. 15—17.), wer denn dieſer Sohn der Liebe iſt, welcher uns errettet hat von der Gewalt der Finſterniß und drittens (18—20.), daß er, weil er als dieſes Ebenbild die Erlöſung vollbracht hat, das Haupt der Gemeinde iſt; das Ebenbild iſt er auch abgeſehen von der Erlöſung, das Haupt der Gemeinde nur durch ſie.

ſelber verſöhnt. Beſtand ſchon von Anfang der Schöpfung an ein Reich der Himmel, ſo fragt es ſich: wer war der unmittelbare König deſſelben. Nach der Anſicht v. Hofmann's iſt es Gott, denn von Chriſto könne keine Rede ſein, weil er die Herrſchaft erſt nach ſeiner Erhöhung angetreten habe. Allein damit ſtimmt der Begriff der Offenbarung nicht überein. Gott offenbart ſich niemals und nirgends unmittelbar und direct, ſondern ſtets durch den einzigen Mittler, den Sohn ſeiner Liebe und zwar ebenſowohl in der Schöpfung, wie in der Erlöſung. Wenn aber Chriſtus der Träger des ganzen Schöpfungsorganismus iſt, ſo wird auch durch ihn die Erhaltung und Regierung der ganzen Welt ſchlechthin vermittelt ſein. Chriſtus iſt nicht bloß Weltziel [1]), ſondern auch Weltgrund, ja er iſt jenes nur, weil er dieſes iſt. Auch verträgt es ſich nicht mit der Würde und dem Verhältniß Chriſti zur Welt, daß er bloß ideell Weltziel iſt, ſondern er muß es actu und perſönlich ſein. Dieß wird auch durch die Ausſage, daß in ihm und durch ihn das All der Dinge geſchaffen ſei, nach welcher er als Grund wie als Kauſalität der Welt dargeſtellt wird, beſtätigt. Endlich fragt es ſich, ob nicht die Einheit dieſes Regiments, ob nicht die Bedeutung, die Chriſtus nach der Erhöhung für das Reich der Himmel hat, durchaus erfordert, daß er ſchon vorher an der Spitze deſſelben ſtand. Das Reich der Himmel iſt ja nicht einem irdiſchen Reiche, in welchem der Sohn dem Vater ſuccediren kann, vergleichbar. Weil die Könige der Erde nur in einem äußerlichen und zufälligen Verhältniß zu ihrem Reiche ſtehen, darum kann ein ſolcher Wechſel ſtattfinden. Ganz anders verhält es ſich mit dem Reiche der Himmel, das offenbar in einer organiſchen Beziehung und Verbindung mit dem König ſtehen wird, der es beherrſcht. Eine ſolche Beziehung muß aber eine urſprüngliche, von Anfang an beſtehende ſein; ſie kann nimmermehr erſt ſpäter eintreten. Das Reich der Himmel kann nicht vor ſeinem Könige exiſtiren,

[1]) Gegen v. Hofmann a. a. O. I. 37.

vielmehr wird es ſeine Grundlage, ſeinen Urſprung und ſein Beſtehen allein in ihm, dem perſönlichen Ebenbild des unſichtbaren Gottes haben. Wenn dieß nun nach den unbefangen betrachteten Worten des Ap. nicht geleugnet werden kann, wenn er (V. 17.) vor Allem iſt, und Alles in ihm beſtehet, wenn dieſe Beziehung zum All der Dinge eine in ihm perſönlich vermittelte iſt, ſo ergibt ſich von ſelbſt, daß er von Anfang eine königliche Macht und Herrſchaft über die Schöpfung beſaß und ausübte. Uebrigens wird die Anſicht v. Hofmann's ſchon dadurch widerlegt, daß die Worte (V. 18.): „und er iſt das Haupt des Leibes nicht unmittelbar mit jenen: „welcher iſt das Ebenbild" verbunden werden dürfen. Sie beginnen einen neuen Abſchnitt, in welchem ausgeſagt wird, daß dieſes Ebenbild, nachdem und weil es die Erlöſung vollbracht hat, auch das Haupt der Gemeinde iſt [1]). Die beiden Begriffe: „Ebenbild Gottes" und „Haupt

[1]) Die Gliederung unſ. St. wird häufig unrichtig beſtimmt. Der Ap. will offenbar die Würde des Sohnes Gottes in ſeinem Verhältniß zur Schöpfung ſchildern. Es kann daſſelbe der Natur der Sache nach nur zwei Seiten haben. Nach der einen Seite iſt das All der Dinge in ihm geſchaffen, durch ihn in's Daſein gerufen und beſtehet fortwährend in ihm oder wird durch ihn erhalten, nach der andern ſteht er in genauer Beziehung zur Gemeinde, nämlich als das Haupt des Leibes, als der Anfang und der Erſtgeborne von den Todten. Der erſte Abſchnitt umfaßt V. 15—17., der zweite V. 18—20. Auf gleiche Weiſe beſtimmt auch Bleek, der Brief an die Hebr. Bd. 2. Abth. 1. S. 44. vom grammatiſchen Standpunkt aus das Verhältniß dieſer Verſe und fügt noch treffend hinzu: „Daß V. 15—17. den Sohn Gottes nach ſeiner immanenten (?) Natur und ſeiner Wirkſamkeit ſchon vor der Fleiſchwerdung ſchildere, ſcheinen mir die ſämmtlichen Ausdrücke, deren der Ap. ſich bedient, ſo nahe zu legen, ja ſo nothwendig zu machen, daß es mir immer ſchwer wird, mich bei der entgegengeſetzten Auffaſſung der Vermuthung zu erwehren, es habe darauf, wenn auch unbewußt, ein gewiſſes dogmatiſches Intereſſe nach der einen oder andern Seite hin einen nachtheiligen Einfluß geübt. Ich bemerke hier noch Folgendes: Daß die Bezeichnung „Sohn Gottes" auch in beſtimmter Beziehung auf das immanente Verhältniß deſſelben zu Gott vor der Fleiſchwerdung gebraucht werden kann, zeigt Hebr. 1, 1. auf's Deutlichſte, wo überhaupt ein ähnlicher Uebergang von der Darſtellung der vorfleiſchlichen Natur

der Gemeinde" decken ſich keineswegs. Als Ebenbild Gottes gehört der Sohn der ganzen Schöpfung an, als Haupt des Leibes ſteht er in ganz beſonderer Beziehung zur Gemeinde. Das Letztere iſt er nicht durch das Erſtere, ſondern weil er ſich die Gemeinde durch ſein Blut erworben hat. Er konnte jedoch das Haupt des Leibes nur darum werden, weil er der Erſtgeborne aller Kreatur iſt[1]). Das überweltliche oder vormenſchliche Verhältniß Chriſti zu ſeinem Reiche iſt im Weſentlichen das Gleiche, wie das nach ſeiner Erhöhung[2]). Es unterſcheidet ſich nur etwa ſo, daß er nun nicht mehr bloß als der Sohn Gottes und als der Mittler und Träger des Schöpfungs-Alls, ſondern daß er auch in Kraft der von ihm geſtifteten Erlöſung der König deſſelben iſt.

Gehen wir nun zur Erklärung der Stelle über, ſo bedarf es, was den Zuſammenhang des V. 15. mit dem vorhergehenden betrifft, nur der nochmaligen Erinnerung, daß ſich der Satz „welcher iſt das Ebenbild des unſichtbaren" Gottes auf die Worte V. 13. „des Sohnes ſeiner Liebe" zurück-

---

und Wirkſamkeit des Sohnes Gottes zu ſeiner Wirkſamkeit im Fleiſche und der darauf gefolgten ſtattfindet. Daß jener Ausdruck gewöhnlich von dem ganzen in Jeſu erſchienenen Chriſtus gebraucht iſt, hat ſeinen natürlichen Grund darin, weil Paulus und die N. T'lichen. Schriftſteller überhaupt weit mehr Veranlaſſung hatten, ſeine unmittelbar auf die Erlöſung des Menſchengeſchlechts ſich beziehende Thätigkeit im Fleiſch hervorzuheben als ſein immanentes Verhältniß und ſeine vorfleiſchliche Wirkſamkeit auf die Welt überhaupt als der Logos." Aehnlich auch Meyer zu unſ. St.

[1]) Vgl. Beck, Chr. Lehrw. S. 20.

[2]) Daß nicht bloß, wie Meyer ſagt, die Gegenwart ſeines Erhöhungsſtandes, ſondern die Gegenwart ſeiner Reichsherrlichkeit, die er ebenſowohl als das vorfleiſchliche Ebenbild Gottes, wie als das Haupt der Gemeinde beſitzt, gemeint ſei, dafür ſpricht auch, daß alle Hauptſätze im Präſens oder im präſentiſchen Perfect ſtehen, die untergeordneten aber im Aoriſt. Dagegen ſtimmen wir der Bemerkung Meyer's vollkommen bei: „richtig iſt nur die Beziehung auf die ganze Perſon, welche im Zuſtande ihres jetzigen himmliſchen Seins fortwährend dasjenige iſt, was ihr göttliches Weſen, an und für ſich betrachtet, vor der Menſchheit war."

bezieht. Wer und was dieſer Sohn der Liebe iſt, in deſſen Reiche die verſetzt werden ſollen, welche ſich aus der Gewalt der Finſterniß erretten laſſen, will nun der Ap. ausſagen. Der Sohn der göttlichen Liebe iſt der Mittelpunkt, der König dieſes Reiches, und ſteht zu demſelben in der genaueſten und innigſten Beziehung. Dieſes Verhältniß will nun offenbar der Ap. V. 15. näher beſtimmen. Durch die Bezeichnung: „Sohn der Liebe“ wird der Urſprung des Königs dieſes Reiches aus dem Vater, durch die Benennung: „Ebenbild des unſichtbaren Gottes“ ſein weſentliches Verhältniß zu Gott, — durch die Worte: „der Erſtgeborne aller Kreatur“ ſeine Beziehung zur Schöpfung angedeutet. Als der Sohn der Liebe iſt er zugleich dieſes Ebenbild, wie dieſer Erſtgeborne. In ihm iſt die Beziehung zu Gott, wie zur Welt in gleicher Weiſe jedoch ſo geſetzt, daß auf der letzteren der Hauptnachdruck ruht. Er iſt als der Sohn der Liebe nicht die zweite Perſon der immanenten Trinität, ſondern der König ſeines Reiches; er iſt nicht für Gott das Ebenbild, ſondern für die Kreatur, und er wird der Erſtgeborne aller Kreatur genannt, weil in ihm das All der Dinge auf irgend welche ſpäter zu erörternde Weiſe geſetzt iſt. Es iſt ein Irrthum, wenn man „Sohn der Liebe“ oder „Ebenbild“ als Bezeichnungen innergöttlicher Verhältniſſe betrachtet. Von der ontologiſchen Trinität iſt hier wie überhaupt in der heil. Schrift nirgends die Rede, ſondern von einer Exiſtenzweiſe Chriſti, die ihm als dem Mittler zwiſchen Gott und der Schöpfung zukommt. Als dieſer Mittler urſtändet er nach der einen Seite hin in Gott, nach der andern iſt er die perſönliche Offenbarungsform, durch welche Gott die Welt ſchafft, erhält, erlöst und vollendet. In dieſer perſönlichen Offenbarungsform iſt von Anfang das All der Dinge geſetzt, ſie iſt der Grund, der Träger und Mittler, wie das Ziel der ganzen Schöpfung [1]).

[1]) Kahnis a. a. O. I. 464. „Unter allem, was aus Gott hervorgegangen iſt, iſt der Sohn Gottes das Erſte. Die Zeugung des Sohnes iſt der Anfang der Schöpfung, weil was geſchaffen iſt, in ihm geſchaffen (V. 16.), d. h. der Sohn die immanente Mittelurſache der Schöpfung iſt.“

Da der Sohn der Liebe als das Ebenbild Gottes und als der Erſtgeborne aller Kreatur die ſchlechthinige Offenbarungsform der Gottheit iſt, ſo ergibt ſich, daß die Worte „des unſichtbaren Gottes“ abſolut zu faſſen ſind. Der Sohn iſt die ſichtbare Offenbarungsform des unſichtbaren Vaters[1]). Dieſe Unſichtbarkeit Gottes iſt, wie ſich von ſelbſt verſteht, kein Mangel, ſondern ein Vorzug. Gott iſt ſeinem Weſen nach ſo abſolut erhaben, daß er ſich dem Geſchöpf nicht unmittelbar, ſondern nur in einer Form offenbaren kann, welche demſelben in irgend einer, hier noch nicht näher zu beſtimmenden Weiſe, verwandt iſt. Wenn ſich Gott zur Offenbarung ent- und erſchließt, ſo wird dieß nicht bloß ſo geſchehen, daß ſein unſichtbares Weſen, ſeine ewige Kraft und Gottheit an den Werken (Röm. 1, 20.) verſtändlich erſehen wird, denn dieß iſt nur die Vorſtufe zu ſeiner vollen adäquaten Offenbarung. Die Letztere kann nur darin beſtehen, daß er perſönlich mit dem Geſchöpf in Verbindung tritt. Da aber ſeine Erhabenheit und Herrlichkeit das Geſchöpf

[1]) W. Beyſchlag. Zur pauliniſchen Chriſtologie. Stud. und Krit. 1860. S. 444. „Der Ausdruck, deſſen ſich Paulus für das Gottheitliche der Perſon Chriſti bedient: Ebenbild Gottes, bezieht ſich in den beiden Stellen, in denen er vorkommt (2 Kor. 4, 4.; Kol. 1, 15.), nicht auf das rein innergöttliche Verhältniß des Vaters und Sohnes, ſondern auf die durch den Sohn an uns ergehende Offenbarung des Vaters; in der Koloſſerſt. iſt das durch den Zuſatz: „des Unſichtbaren“ angedeutet, der uns erinnert, daß der verborgene Vater im Sohne als ſeinem „Bilde“ für uns ſichtbar werde.“ — Daß 2 Kor. 4, 4.: „Ebenbild Gottes“ in demſelben abſoluten Sinn, wie Kol. 1, 15. ſteht, zeigt V. 6., nach welchem dem Ap. die Erkenntniß der Klarheit Gottes nur im Angeſicht Jeſu vermittelt wird. Vgl. Kling in Lange's Bibelwerk zu dſ. St. Was von dem erhöhten Chriſtus gilt, gilt ſelbſtverſtändlich auch von dem Vorweltlichen. Baur, Vorleſ. S. 256.: „Chriſtus wird, Kol. 1, 15. das Ebenbild Gottes genannt, weil er der Reflex Gottes iſt, in welchem das an ſich unſichtbare Weſen Gottes in ſichtbarer Geſtalt angeſchaut wird. Soll alſo das an ſich ſeiende Weſen Gottes, wie es das Verhältniß Gottes und der Welt nothwendig macht, in die Erſcheinung heraustreten, ſo kann es nur durch ihn geſchehen. In ihm ſind alſo Gott und Welt an ſich eins.“ Vgl. fr. Rilliet, Comment. sur l'épitre aux Philippiens, p. 186.

weder faſſen noch ertragen kann, ſo wird er in einer von ihm unterſchiedenen, aber mit ihm in der innigſten Lebens- und Liebesgemeinſchaft ſtehenden und dennoch — auf der andern Seite — dem Geſchöpf zugewandten und damit ihm zugänglichen anſchaubaren, eine innige Lebens- und Liebesgemeinſchaft ermöglichenden perſönlichen Form ſich offenbaren. Gott ſelbſt tritt in derſelben, oder in ſeinem Ebenbilde aus der Unſichtbarkeit in die Sichtbarkeit hervor. Weil der Sohn dieſes Ebenbild in einem ganz einzigartigen Sinne iſt, konnte er in Wahrheit auch in ſeiner daſſelbe nicht ſchlechthin verhüllenden Knechtsgeſtalt ſagen: „wer mich ſiehet, ſiehet den Vater.“ Es iſt daher völlig verfehlt, wenn einige[1]) auch dieſes Ebenbild als ein unſichtbares betrachten; aber auch mit denjenigen können wir nicht übereinſtimmen, welche[2]) die Sichtbarkeit des Ebenbildes nicht auf den vor- und überweltlichen, ſondern auf den fleiſchgewordenen und erhöhten Chriſtus beziehen. Der Ap. ſpricht, V. 15—17., weder vom erhöhten Chriſtus und noch viel weniger von ſeiner irdiſchen Erſcheinung, ſondern von dem vorweltlichen, in und durch welchen perſönlich das All der Dinge geſchaffen worden iſt. Man muß dem Context Gewalt anthun, wenn man ihn anders verſtehen will. Sehr richtig bemerkt übrigens Meyer: „Die Unſichtbarkeit kommt der Gottheit an ſich zu, ſofern ſie nicht in ihrem Ebenbild ſich darſtellt, dahingegen im Begriffe von „Ebenbild“ nothwendig auch die Anſchaubarkeit geſetzt iſt, welche hier noch beſonders durch das Prädicat: „unſichtbar“ antithetiſch angezeigt wird.“

Gegen die Sichtbarkeit des Ebenbildes Gottes ſpricht ſich außer den oben genannten auch Bähr[3]) ſehr entſchieden

[1]) Gegen Chryſoſt. Theophyl. u. A.

[2]) Gegen Meyer zu d. St.; v. Hofmann, I. 155.; Kahnis, I. 464. Das Prädicat der göttlichen Ebenbildlichkeit wird von den älteſten Zeiten her in der Kirche ſtets zunächſt auf den vorweltlichen Sohn Gottes bezogen. Vgl. die St. bei Petav. de Theol. dog. T. II. l. VI. c. 5—7. Ebenſo auch von Delitzſch, Hebrbrief. S. 8.; Geß a. a. O. S. 90.; Weiße, Stud. und Krit. 1844. S. 954.

[3]) A. a. O. S. 56.

aus. Es könne so wenig sichtbar werden als der Logos Joh. 1, 1. Für die Richtigkeit dieser Behauptung sollen die Worte V. 16.: „denn in ihm ist alles geschaffen, auch das Unsichtbare" zeugen. Denn wäre das Ebenbild etwas Sichtbares, so würde das Unsichtbare durch ein Sichtbares erschaffen worden sein, was nicht möglich sei. Die Frage, ob auch dem Logos das Prädicat der Sichtbarkeit zukomme, werden wir später beantworten. Der andere Grund aber ist ohne Bedeutung. Der Begriff der Unsichtbarkeit ist nach der heil. Schrift bald ein absoluter, bald ein relativer, je nach dem Gegenstand, auf den er sich bezieht. Ihr zufolge ist Gott absolut unsichtbar, denn wenn er selbst in die Erscheinung treten könnte, so würde er keiner Offenbarungsform bedürfen. In dem Ebenbilde dagegen ist ebensowohl das Sichtbare, seinem Grundwesen nach nämlich die himmlische und irdische Region, so weit sie uns in die Augen fällt, gesetzt, welches, selbst die Engel der Himmel nicht ausgenommen, zeitlich und wandelbar ist, wie das unsichtbare das nicht augenfällig und noch verborgen ist, das Allerheiligste oder die Herrlichkeit, welche durch alle Zeitentwicklung 2 Kor. 4, 18. Jes. 51, 6. hindurchwährt und „mit der sichtbaren Welt wesentlich in einer und derselben Lebensabhängigkeit von Gott in Christo in Bezug auf Anfang, Fortgang und Ziel Röm. 11, 36. steht" [1]). Aehnlich verhält es sich mit der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit des Ebenbildes Gottes. Daß wir keine solche Sichtbarkeit meinen, die in die Sinne fällt und mit den irdischen Augen wahrgenommen werden kann, sollte keiner Erinnerung bedürfen. Sie ist für diejenigen, welche im Glauben und nicht im Schauen leben, noch eine verhüllte, bleibt aber dennoch ihrer Bestimmung nach, was sie ist. Seine Unsichtbarkeit ist mithin eine relative. Das geöffnete innere Auge konnte die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes einst während seines Wandels auf Erden schauen und erkennen, welche Behauptung keineswegs im Widerspruch mit

[1]) Beck, a. a. O. S. 174.

1 Joh. 1, 1.; Joh. 1 14.; 2 Petr. 1, 16. ſteht. Sichtbar iſt er ferner als der Erhöhete im Himmel. Wenn er aber erſt ſichtbar in Folge ſeiner Menſchwerdung geworden wäre, und wenn er dieſe Sichtbarkeit im Stande der Erhöhung beibehalten müßte, wenn endlich die Unſichtbarkeit ein Prädicat der Erhabenheit iſt, ſo würde ſeine jetzige ſichtbare Exiſtenzweiſe im Himmel ein Zuſtand fortdauernder Erniedrigung im Vergleich mit ſeinem vorweltlichen ſein. Es leuchtet mithin ein, daß dem Ebenbilde eben als ſolchem die Sichtbarkeit zukommen muß. Sie kann in dem angedeuteten Sinn dem vorweltlichen Chriſtus um ſo weniger abgeſprochen werden, da er als das Ebenbild des unſichtbaren Gottes und als der Erſtgeborne aller Kreatur an der Spitze der Schöpfung ſteht, ohne jedoch ſelbſt geſchaffen zu ſein. Er iſt zu dem Endzweck gezeugt (πρωτότοκος), um den unſichtbaren Gott zu offenbaren; wie könnte er nun doch ſelbſt wieder unſichtbar ſein? [1])

In wiefern nennt nun aber der Apoſtel den Sohn der Liebe das Ebenbild des unſichtbaren Gottes? Dieſer Begriff ſchließt, wie ſchon bemerkt wurde, ein zwiefaches in ſich; es iſt nach der einen Seite hin Gott zugewandt, denn es iſt ſein Bild und nicht minder iſt es der Schöpfung zugekehrt, denn es iſt nicht für Gott das Ebenbild, ſondern für das All' der Dinge, oder vielmehr für die Spitze deſſelben: die perſönlichen Weſen. Beide Beziehungen werden in ihm zu einer perſönlichen Einheit verbunden ſein. Da ſich der Ap. nicht weiter über Begriff und Bedeutung dieſes Ebenbildes ausſpricht, ſo ſind wir zu der Annahme berechtigt, daß die

[1]) Aehnlich ſagt auch Philippi, a. a. O. II. 210. „Als Offenbarer der Gottheit iſt der Sohn das Bild Gottes, daher auch der Ausdruck: Bild des unſichtbaren Gottes Kol. 1, 15. In dem Bilde ſpiegelt ſich die charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit des Abgebildeten wieder;" und Oſiander, a. a. O. S. 130. „der Begriff des Offenbaren und Sichtbaren liegt eigentlich in dem Würdebegriff: „Ebenbild" und ſchließt ſich genau an das Amt Chriſti an V. 14., ſofern er als Oberhaupt des himmliſchen Reiches die göttliche Herrlichkeit von ſich ausſtrahlt und mittheilt Joh. 17, 24. Kol. 3, 4."

Gemeinde ſchon früher mündlich darüber belehrt worden iſt, oder was wahrſcheinlicher, daß ſich der Ap. auf anderweitige ſchon bekannte Lehren bezieht, welche er durch ſeine Darſtellung ebenſowohl anerkennt, wie berichtigt. Meyer nennt zwar dieſe Annahme eine ungehörige, aber ohne Grund. Wie der Brief an die Koloſſer beweist, waren in jener Zeit theoſophiſche Anſchauungen verbreitet, welche, weil ſie Wahres und Falſches enthielten, und weil ſie in einer gewiſſen Verwandtſchaft mit den Grundlehren des Evangeliums ſtanden, von dem Ap. nicht ganz unberückſichtigt gelaſſen werden konnten. Mit Recht ſagt daher Steiger [1]), nachdem er einige kabbaliſtiſche Ausſprüche aus dem Buche Sohar über das Ebenbild Gottes mitgetheilt hatte: „Man erwäge die geſammte Idee vom Ebenbilde Gottes (in Gott und den Menſchen) innerhalb jener Theologien, und man wird nicht zweifeln können, ob es am Platze war, als Ap. ſich darüber auszuſprechen und zwar gerade das zu erklären, wer und in welchem Verhältniſſe zur Schöpfung das Bild Gottes ſei.“ Auch Hengſtenberg [2]) bemerkt: „Dieſe Stellen (Kol. 1, 15.: Hebr. 1, 3.) haben ſchon an ſich etwas Fremdartiges. Man fühlt durch, daß ſie die betreffende Lehre nicht erſt einführen, ſondern auf ſchon Vorhandenes hinweiſen, zuletzt auf das A. T., welches allein eine ſichere Bürgſchaft gewähren konnte. Nur in Bezug auf die Ausdrucksweiſe können ſie ſich der damaligen jüdiſchen Theologie anſchließen.“

Indeſſen nur der Ausdruck iſt aus der jüdiſchen Theologie entnommen, nicht aber der Begriff ſelbſt, noch auch ſein Inhalt. Beides konnte dem Ap. nur aus der Quelle kommen, aus welcher er alle Wahrheit empfangen hat. Welches iſt nun der Inhalt des Begriffes: Ebenbild? Es iſt das Wort: „Laſſet uns Menſchen machen nach unſerem Bilde“ verglichen worden [3]), allein jener Ausſpruch bedarf ſelbſt der

[1]) Der Brief Pauli an die Kol. S. 136. Vgl. auch Bähr a. a. O. S. 55.

[2]) Chriſtologie. Bd. 3. Abth. 2. S. 67.

[3]) So Grotius und Baumgarten-Cruſius zu unſ. St.

Erklärung und kann, an und für ſich betrachtet, kein Licht über die Bedeutung des Ebenbildes, das der Sohn der göttlichen Liebe iſt, geben. Aehnlich verhält es ſich mit der pauliniſchen Bezeichnung des Mannes im Gegenſatze zum Weibe, daß er das Ebenbild und die Herrlichkeit Gottes ſei 1 Kor. 11, 7., denn wenn man dieſen Ausdruck dahin erklärt [1]): „Was der Menſch der körperlichen Welt gegenüber iſt, ſonderlich der Mann im Unterſchiede vom Weibe, das iſt Chriſtus gegenüber der Welt überhaupt, ſonderlich im Unterſchiede von der Gemeinde, die ſich zu ihm wie das Weib zum Manne verhält, als deren Haupt," ſo wird wohl eine Beziehung des Ebenbildes zur Schöpfung genannt, aber über das Weſen deſſelben, und worin denn dieſe Beziehung als deren Haupt begründet iſt, erhalten wir keinen Aufſchluß. Der Ap. wird uns aber darüber nicht ohne Belehrung gelaſſen haben. Gerade je eigenthümlicher dieſer Ausdruck iſt, um ſo mehr dürfen wir erwarten, daß er ſich darüber ausgeſprochen haben werde, wie und wodurch er es iſt. Es geſchieht dieß in den Worten Kol. 2, 9.: „Denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς). Wenn wir nun dieſe Ausſage auf das Ebenbild des unſichtbaren Gottes beziehen, ſo treten wir damit in Widerſpruch mit der Anſicht der meiſten Exegeten, welche ſie nicht von Chriſto in ſeinen verſchiedenen Lebensſtadien, mithin auch von ſeiner vorweltlichen Exiſtenzweiſe, ſondern entweder einzig und allein vom erhöhten Chriſtus [2]), oder dem fleiſchgewordenen [3]) verſtehen. Der Ap. redet zwar auch von dem erhöhten Chriſtus, wie dieß namentlich aus Kap. 3, 1 ff. hervorgeht, aber an unſ. St. iſt dieſe Erklärung zu beſchränkt.

[1]) Gegen Hofmann, a. a. O. I. 155.

[2]) So Bähr, a. a. O. S. 165.; B. Hofmann, a. a. O. I. 155.; Meyer, zu dſ. St.

[3]) So B. Gerlach und Ohlshauſen zu dſ. St., welcher ſie mit Recht auf Kol. 1, 15. bezieht. Nach Thomaſius, Chriſti Perſon und Werk. 2. Aufl. II., 23. ſoll es dem Sinne des Ap. nicht zuwider ſein, wenn man das, was hier von dem erhöhten Chriſtus ausgeſagt iſt, auch von dem auf Erden lebenden gelten läßt.

Vielmehr ſpricht der Ap. ganz allgemein und will andeuten, was es überhaupt mit Chriſto, dem Ebenbild des unſichtbaren Gottes, für eine Bewandtniß habe. Das Präſens, die ganze Fülle der Gottheit wohnt (κατοικεῖ) in ihm, bezeichnet die ſtetige Gegenwart des Wohnens derſelben in Chriſto, welche niemals und in keiner Exiſtenzweiſe des Sohnes Gottes unterbrochen worden ſein kann [1]). Chriſtus kann ſeinem innerſten Weſen nach in dem erhöhten Zuſtande nichts anderes ſein, als das was er urſprünglich bei Gott war. Er iſt zwar Fleiſch geworden, aber er hat damit die Fülle der Gottheit nicht ausgezogen oder ſich ihrer entleert, denn wie hätte wohl die Herrlichkeit des Sohnes Gottes, welche weder bloß in ſeiner ethiſchen Würde, noch in einer abſtracten Berufsausrüſtung [2]), ſondern in ſeiner weſenhaften Verbindung mit Gott ihren Grund hatte, durch ſeine Fleiſcheshülle hindurchleuchten, wie hätte er in dem Vollſinn des Wortes, wie er es meint, ſagen können: „ich und der Vater ſind eins; alles was dein iſt, iſt mein, und was mein iſt, iſt dein.“ Wohl hat er die Geſtalt Gottes abgelegt und Knechtsgeſtalt angenommen, aber eben damit wird ausgeſprochen, daß er im tiefſten Grunde ſeines Lebens das, wodurch er in der Geſtalt Gottes war, bewahrt hat, auch da, als er die Knechtsgeſtalt annahm. Die Continuität ſeines realen Seins in Gott und Gottes in ihm kann auch in ſeiner fleiſchlichen Exiſtenzweiſe nicht abgeriſſen worden ſein; er konnte ſich deſſelben niemals in dem Sinne entäußern, wie es von den Kenotikern behauptet wird. Denn wenn er die Herrlichkeit Gottes während ſeines Fleiſchesleben offenbart hat, ſo mußte ſie auch die ſtets präſente Beilage ſeines innerſten, tiefſten Lebensgrundes ſein.

---

[1]) Vgl. Beck, a. a. O. S. 88.

[2]) Gegen Weizſäcker, das Selſtzeugniß des Joh. Chriſtus. Jahrb. für deut. Theol. II. 198, 201. 204. u. ſ. w. B. Weiß, a. a. O. S. 268 ff. Eine ſolche Berufsausrüſtung müſſen alle Kenotiker annehmen, vgl. auch Geß, a. a. O. S. 202.; Thomaſius, a. a. O. II. 231. 245. Uebrigens bemerken wir ausdrücklich, daß zu einer Widerlegung der kenotiſchen Anſicht hier nicht der Ort iſt.

Bei einer bloßen Berufs-Ausrüſtung konnte er ſo wenig wie die Propheten und ſeine Jünger jene Worte ausſprechen: „Wer mich ſiehet, ſiehet den Vater,“ welche in dem abſoluten Sinn genommen werden wollen, daß er allein der Exeget und Offenbarer des Vaters iſt und zwar darum, weil er ſelbſt bezeugt: „Du Vater in mir, und ich in dir, und Alles, was mein iſt, das iſt dein, und was dein iſt, das iſt mein,“ Joh. 17, 10. 21. Was iſt denn aber dieſe Continuität des Seins Gottes in ihm, kraft welcher er hinwiderum im prägnanteſten Sinne dieſes Wortes in Gott iſt, als die Fülle der Gottheit? Wenn ſie Chriſto in dem erhöhten Zuſtand eignete, ſo kann er ſie in ſeinem vorweltlichen nicht entbehrt haben. Er iſt nichts anderes geworden, als was er urſprünglich als der Sohn der Liebe in ſeiner vorzeitlichen Exiſtenz war, und nur das kommt hinzu, was er ſich durch ſeine Fleiſchwerdung, durch ſein Leiden und Sterben gewonnen und erworben hat, nämlich die Macht über die abtrünnig gewordene und von ihm abgefallene Welt und — ſeine Brautgemeinde. Wie will man es denn nur vorſtellig machen, daß der Sohn Gottes, welche Benennung doch ſchon auf eine Identität ſeines Weſens mit dem Weſen Gottes hinweist, hinterher, nämlich in ſeinem erhöhten Zuſtande erhalten haben ſoll, was er urſprünglich nicht beſaß? Dann wäre der vorweltliche und der erhöhte Chriſtus nicht mehr identiſch; der Erhöhte wäre ein ganz anderer als der Präexiſtente. Und wie wollen wir uns ferner den vorweltlichen Bewußtſeins-Zuſtand Chriſti begreiflich machen? Wenn die Fülle der Gottheit damals noch nicht in ihm wohnte — was dann? War das Object ſeines Bewußtſeins die Kreatur, dann müßte er ſelbſt geſchaffen ſein, was im Widerſpruch mit der ganzen heil. Schrift ſtünde. War aber das Sein dieſes Bewußtſeins Gott, ſo kann es eben nur die ganze Fülle der Gottheit ſein, denn die Gottheit ſelbſt iſt nicht theilbar.

Damit ſtimmt denn auch Meyer überein, nur meint er die Beziehung unſ. St. auf den erhöhten Chriſtus feſt-

halten zu müſſen, weil erſt in demſelben die Fülle der Gottheit leiblich zu denken ſei. Er ſagt nämlich: „Wie ſie aber in Chriſto wohne? — in körperlicher Weiſe (σωματικῶς), d. i. ſo, daß ſie durch dieſes Wohnen in Chriſto in leiblicher Erſcheinungsform iſt, mit einem Leibe angethan erſcheint. Nicht unkörperlich iſt ſie in Chriſto, wie vor der Menſchwerdung im Logos, Joh. 1, 1., ſondern ſie iſt in ſeinem verklärten Leibe (Phil. 3, 21.), ſo daß ſich das in der Geſtalt Gottes und das Gottgleichſein, welches ſchon beim Logos ſtattgefunden hatte (Phil. 2, 6.), nun im Erhöhungszuſtande Chriſti leiblich darſtellt.“ Ebenſo ſagt auch Hofmann [1]): „leiblich iſt nur in Bezug auf ſeinen Leib der Herrlichkeit geſagt.“ Dieſe Erklärung ſtimmt nun aber wenig mit den Selbſtausſagen Chriſti zuſammen, ja ſie ſteht mit ihnen, wenn man ſie genauer betrachtet, im Widerſpruch. Nach dieſer Anſicht iſt nämlich die Exiſtenzweiſe des erhöhten Chriſtus eine andere als die des vorweltlichen. Der vorweltliche iſt ſchlechthin Geiſt ohne Leib, der Erhöhte iſt nicht mehr ſchlechthin Geiſt, ſondern mit einem Leibe bekleidet. Nun bittet aber der Herr, Joh. 17, 5.: „Verkläre mich mit der Doxa, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war.“ Sollen wir nun ſagen, daß der Vater dem erhöhten Chriſtus eine andere, nämlich eine leibliche Herrlichkeit, gegeben habe, während der Sohn um eine ſchlechthin geiſtige, und die gleiche bittet, wie er ſie hatte, ehe die Welt war? Gewiß nicht. Der Sohn konnte ſich nichts erbitten als das, von dem er wußte, daß es ihm ſein Vater gewähren werde. Wenn er nun als der Erhöhte in leiblicher Erſcheinungsform exiſtirt, ſo wird das Gleiche auch für ſeinen vorweltlichen Zuſtand in der Herrlichkeit anzunehmen ſein. Nach V. 17. will und begehrt er aber auch ferner, daß ſeine Jünger dieſe ſeine vorweltliche Herrlichkeit, welche ihm ſein Vater wieder gegeben hat, ſchauen. Was aber anſchaubar iſt für das

[1]) a. a. O. I. 155. Vgl. ähnlich Bähr zu dſ. St., vgl. auch Kahnis a. a. O. I. 465.

Geſchöpf, muß auch leiblich ſein. Wie doch könnte ein ſchlechthin leibloſer Geiſt von ſolchen Kreaturen geſehen werden, die mit einem Leibe bekleidet ſind, und vermöge deſſelben auch nur ſehen können, was ihnen homogen iſt? Sodann iſt wohl zu beachten, daß nach dieſer von uns bekämpften Anſicht der erhöhte Chriſtus eine ganz andere Exiſtenzweiſe gehabt hätte, als der vorweltliche. Wir ſagen abſichtlich: „eine ganz andere," denn den Leib in ſeinem erhöhten Zuſtande hat er nicht bloß angelegt, wie man ein Kleid anzieht, noch iſt er mit demſelben von außen her, mithin zufällig, umkleidet worden, ſondern ſein Leib wird ſeinem Geiſte adäquat und das Spiegelbild deſſelben ſein. Doch damit iſt noch zu wenig geſagt. Er wird in einer nothwendigen Verbindung mit dem Geiſte ſtehen, ja der Leib Chriſti wird in dieſem urſtänden und ſein Princip in ihm haben. Ein Leib, der dem Geiſte nicht vollkommen entſpricht und der nicht zugleich ſeine Wurzel in demſelben hat, würde eine Feſſel für ihn ſein. Ein Geiſt, der in gar keiner innern Verwandtſchaft mit dem Leibe ſteht, mit welchem er umkleidet wird, dem die Potenz der Leiblichkeit völlig fremd iſt, würde ſich in einem Leibe wie in einem Gefängniß, ja in einem qualvollen Zuſtande fühlen. Auch müßte man, wenn man dem vorweltlichen Logos einen Leib ab- und dem erhöhten Chriſtus einen Leib zuſpricht, zugleich annehmen, daß durch die Menſchwerdung Chriſti in ſeinen Geiſt etwas ihm urſprünglich fremdes, nämlich die Tendenz und das Princip der Verleiblichung hineingekommen ſei, eine Annahme, die nicht nur völlig unpſychologiſch iſt, ſondern auch mit dem Context in entſchiedenem Widerſpruch ſteht, denn es heißt gar nicht daſelbſt: die ganze Fülle der Gottheit wohnt in ihm, d. h. in einem Leibe oder in leiblicher Erſcheinungsweiſe; denn erſtens iſt von der leiblichen Erſcheinungsform Chriſti zunächſt und unmittelbar gar nicht die Rede [1]). Zweitens kommt das „in ihm" (ἐν αὐτῷ) bei

[1]) Die Beſprechung der andern Erklärungen des Adverbiums σωματικῶς (vgl. beſond. Bähr zu dſ. St.) können wir auf ſich beruhen laſſen; es kann weder perſönlich heißen, denn die Fülle der Gottheit,

dieſer Erklärung gar nicht zu ſeinem Rechte, denn es iſt reine Willkühr, daſſelbe in „an ihm“ umzuſetzen, wie man thun muß, wenn man das leiblich unmittelbar auf den verklärten Leib Chriſti beziehen will, vielmehr behält es hier ſeine nächſte und urſprüngliche Bedeutung [1]), da die Gottheitfülle nicht unmittelbar zu einer Erſcheinungsform werden kann. Auch iſt es gegen alle logiſche Regeln, das „leiblich“ auf etwas anderes als auf das Wie des Wohnens der Fülle der Gottheit **in** Chriſto zu beziehen. Endlich war es nach Kap. 1, 19. das Wohlgefallen Gottes, daß in ihm alle Fülle wohnen ſolle, woſelbſt die Bedeutung des **in** ohne Widerſpruch anerkannt wird [2]). Dieſe Fülle ſoll ſich jedoch von der Fülle der Gottheit ſo unterſcheiden, daß dieſe metaphyſiſch von dem göttlichen Weſen, jene charismatiſch von der göttlichen Gnade gemeint ſei. Allein dieſe Unterſcheidung iſt unzuläſſig, da in Chriſto die göttliche Gnade ſich nicht von dem göttlichen Weſen trennen läßt und eine doppelte dem Weſen nach verſchiedene Fülle nicht in ihm wohnen kann [3]). Chriſtus wäre nicht der göttliche Offenbarer, wenn nicht die Fülle der Gottheit, oder des göttlichen Weſens in ihm wohnte. Der Ap. führt in V. 19. alles, was er von V. 13 bis 19. geſagt hatte, in ſeinen tiefſten Grund, auf ſeine eigentliche Wurzel zurück. Daß Chriſtus das Ebenbild und der Erſtgeborne, daß er das Haupt des Leibes, nämlich der Gemeinde iſt, dieß alles iſt in der nach Gottes Wohlgefallen in ihm wohnenden Fülle begründet. Darum hat er das Vermögen wie die Aufgabe, nicht nur die Menſchen, ſondern

---

die in Chriſto wohnt, wird ja von ihm als Perſon unterſchieden. Dieſe Fülle iſt nicht die Perſönlichkeit ſelbſt, wohl aber der Grund derſelben, noch weſentlich und wirklich, denn das wäre eine reine Tautologie, da ſich von ſelbſt verſteht: wo dieſe Fülle iſt, da iſt ſie weſentlich und wirklich; σωματικῶς heißt, wie alle Lexica beweiſen, nichts anders als corporeus, leiblich. Mit Recht haben daher Bähr, Meyer, v. Hofmann dieſer Erklärung den Vorzug gegeben.

[1]) Winer, Gram. 6. Aufl. S. 345.

[2]) Meyer zu dſ. St.

[3]) Gegen Meyer, S. 197. und 238.

das All der Dinge zu Gott ſelbſt zu verſöhnen. Dieſe Fülle war mithin uranfänglich in Chriſto, ſie war ſeine Beilage während ſeines Wandels auf Erden, denn nur Kraft derſelben (Hebr. 9, 14.) hat er die Verſöhnung bewirkt und ſie iſt ſein Beſitz auch im verklärten Zuſtande, in welchem er die Verſöhnung des Alls vollbringt. Kol. 1, 19., iſt mithin identiſch mit Kol. 2, 9., nur daß der Ap. hier den Begriff der Fülle authentiſch durch „Fülle der Gottheit", wie durch die Beſtimmung, daß ſie leiblich in ihm wohne, erklärt[1]). Der Sinn dieſer Ausſage kann demnach nur ſein, daß die ganze Fülle der Gottheit in ihm, und zwar in körperlicher oder leiblicher Weiſe wohnt. Der Unterſchied des Sohnes Gottes von Gott beſteht mithin darin, daß die ganze Fülle der Gottheit, oder das göttliche Weſen, das in Gott in abſolut geiſtiger Weiſe exiſtirt, in Chriſto in leiblicher Weiſe iſt. Es iſt dieß abſolut nothwendig, wenn Gott offenbar werden will. Gott offenbart ſich, — ſich ſelber, aber er kann ſich nur in leiblicher Form offenbaren, weil das Geſchöpf, an welches die Offenbarung ergeht, als leibliches Weſen exiſtirt und wiederum konnte es gar nicht anders denn als leibliches Weſen geſchaffen werden, weil nicht nur in quantitativer, ſondern auch in qualitativer Beziehung die Schranke, welche Gott und die Kreatur ſcheidet, wie auf einander bezieht, Beſtand haben ſollte. Die Leiblichkeit iſt mithin nicht bloß das Ende der Wege Gottes, ſondern auch der Anfang derſelben. Ja gerade darum, weil von Uran der Grund der Leiblichkeit in Chriſto gelegt worden iſt, kann auch das Ende der Wege Gottes die Leiblichkeit ſein.

Es wird ſehr anſtößig ſein, daß wir dieſe Fülle der Gottheit in Chriſto als eine leibliche betrachten. Wir können nicht helfen, da der Ap. dieß bezeugt. Um dieſen Anſtoß wegzuräumen, müßten wir genauer auf das Weſen des Geiſtes und des Bewußtſeins eingehen, was uns an dieſem Ort zu weit von unſerer Aufgabe abführen würde. Es mögen dar-

[1]) Vgl. Ohlshauſen zu Kol. 2, 9.

um nur folgende Bemerkungen hier ſtehen. Unter der Leiblichkeit der Gottheitfülle verſtehen wir ſelbſtverſtändlich keine materielle. Wenn ſchon die Leiblichkeit der Engel (worüber ſpäter), welche in ihrem Weſen urſtändet, eine überaus geiſtige iſt, wie viel geiſtiger wird die Leiblichkeit der Gottesfülle in Chriſto ſein. Es gibt eben, was man wenig beachtet, verſchiedene Stufen des Geiſtſeins und der Leiblichkeit von dem Sohne Gottes an bis hinab zu den Geiſtern der Finſterniß und des Abgrunds. Die Leiblichkeit iſt die Vorausſetzung aller Geiſter außer Gott, dem abſoluten Geiſt, und eben das iſt ihre Aufgabe, daß ſich die unmittelbare Perſönlichkeit, welche zugleich mit ihrer Vorausſetzung gegeben iſt, im freien Gehorſam als das erfaßt, was ſie ihrem Grund und Weſen nach iſt. Die Perſönlichkeit iſt in allen Sphären das Product der Freiheit; dieß gilt auch, wie wir uns überzeugen werden, suo modo vom Sohne Gottes. Die Gottheitfülle iſt ſeine innere Vorausſetzung, welche er als das Weſen ſeiner Perſönlichkeit erkennend und wollend, alſo in freier Hingabe an dieſelbe zu ſetzen hat. Da die Macht ſeines Erkennens und Wollens dieſer Gottheitfülle entſpricht, ſo wird er ſie ſich auch bis zur innerſten Wurzel aneignen und ſie mithin eben ſo abſolut in das Licht ſeines Selbſtbewußtſeins reflectiren, wie ihrer mächtig ſein. Eben darum konnte der Ap. von Chriſto, dem Erhöhten, ſagen: „Der Herr iſt der Geiſt," 2 Kor. 3, 17., obgleich er mit einem Leibe bekleidet in der Herrlichkeit iſt. Wir ſehen wenigſtens daraus, daß ſeine Leiblichkeit kein Hinderniß iſt — Geiſt zu ſein. Auch die Leiblichkeit der Gottesfülle wird mithin in keiner Weiſe im Widerſpruch gegen ſeine Geiſtigkeit ſtehen [1]).

---

[1]) Kahnis a. a. O. I. 464. ſagt gut: „Wenn der Ap. den Erſterzeugten mit der Kreatur zuſammenſtellt, ſo muß ein höherer Begriff geſucht werden, welcher den Erzeugten und das Geſchaffene in ſich begreift." Die Conſequenz dieſer Behauptung führt unmittelbar auf unſere Erklärung der Koloſſerſtelle. Hieher gehört auch jener ſchon oben mitgetheilte Ausſpruch des Irenäus: immensus pater in filio mensuratur. — Eine ähnliche Anſchauung ſpricht auch Stier, Auslegung

Es leuchtet nun aber von ſelbſt ein, daß Chriſtus ſchon in ſeiner vorweltlichen Exiſtenzweiſe, oder von Uran, als er als die Offenbarungsform von Gott ausgegangen iſt, dieſe Fülle der Gottheit als den Inhalt ſeines Bewußtſeins gehabt haben muß, wie daß ihn eben darum der Ap. das Ebenbild des unſichtbaren Gottes nennen konnte. Auch Meyer bezieht Kap. 2, 9. auf Kap. 1, 15., indem er treffend bemerkt: „Sonach wohnt in Chriſto (— „in ſeinem Erhöhungszuſtand“ iſt wegzulaſſen) ungetheilt und nach ganzer Fülle das Weſen Gottes, ſo daß er das weſentliche und adäquate Ebenbild Gottes iſt (V. 15), was er nicht ſein könnte, wenn er nicht Inhaber der göttlichen Weſenheit wäre.“ Zu einem ähnlichen Reſultat führt uns die Betrachtung der Worte: „Welcher iſt der Erſtgeborne aller Kreatur [1]). Hofmann beſtimmt den Unterſchied dieſes Prädicats von dem vorhergehenden in folgender Weiſe: „Nachdem durch die Bezeichnung (Ebenbild Gottes) nicht ſowohl Chriſti Verhältniß zu Gott, als vielmehr ſein Verhältniß zur Welt von Gott aus benannt iſt, ſo wird eben daſſelbe durch die zweite Benennung von Seiten der Welt her benannt.“ Welches aber iſt die Bedeutung dieſes vielbeſprochenen und verſchieden ausgelegten Ausdrucks? Die Erklärung, welche den Erſtgebornen aller Kreatur auf die neue ethiſche Schöpfung [2]) bezieht, iſt eben ſo falſch, wie die Arianiſche, nach welcher Chriſtus das erſte Geſchöpf ſein ſoll. Dem widerſpricht

---

des Briefes an die Epheſer zu Kap. 3, 9. I. 462. aus: „Leſen wir doch Kol. 1, 16. nicht bloß „in ihm“ und „zu ihm,“ ſondern ſollen auch im „Erſtgebornen vor aller Kreatur“ das Mittelglied, menſchlich zu reden den Uebergang des Unendlichen zum Endlichen (der der Speculation ſolch' Kopfbrechen koſtet), der Zeugung zur Schöpfung erkennen.“ — Die Gottheitfülle iſt, um dieß beiläufig zu bemerken, das Gleiche, was Joh. 5, 26. das Leben genannt wird, welches der Sohn, wie der Vater als ein in ſich ſelber habendes, mithin als ein quellenhaftes, jedoch als ein von dieſem gegebenes beſitzt.

[1]) A. a. O. I. 155.

[2]) So die Socinianer Cathech. Racov. p. 318. ed. Oeder. Grotius, Wettſtein, Nöſſelt, Schleiermacher u. A.

ſchon die ſprachliche Bedeutung des Wortes πρωτότοκος (Erſtgeborner), das, wie der Zuſammenhang und namentlich das πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν beweist, nicht gleichbedeutend mit Erſtgeſchaffener iſt. Dieſer Ausdruck, den Paulus in einem geſchichtlich ausgeprägten und gegebenen Sinne gnoſtiſchen Speculationen gegenüberſtellt, will vielmehr beſagen, daß Chriſtus der Erſtgeborne aller Schöpfung ſei, nämlich alles deſſen, was erſchaffen iſt [1]). In dem Worte: „Erſtgeborner" liegt der Begriff der zeitlichen Priorität Chriſti, ſodann ferner, daß er nicht geſchaffen, ſondern gezeugt oder aus Gott nach ſeinem freien Wohlgefallen Kol. 1, 19. auf eine für uns unbegreifliche Weiſe, — den unvordenklichen und vor aller Geſchichte liegenden Urſprung und Anfang der Offenbarung bildend — hervorgegangen iſt, Joh. 16, 27. 28.; 17, 8. Wie und in welcher Weiſe der Sohn vor ſeinem Ausgang im Vater war, darüber enthält die heil. Schrift nicht die mindeſte Andeutung, ſie beſchränkt ſich allein darauf, ſein Verhältniß zu ſeinem Vater und zur Welt zu beſtimmen. Als dem Erſtgebornen kommt ihm ein perſönliches Daſein zu, noch ehe irgend etwas geſchaffen war, aber er ſteht als ſolcher ſchon in beſtimmter Beziehung zur Kreatur, die durch ihn in's Daſein gerufen werden ſoll. Treffend ſagt Steiger [2]): „Der Ausdruck Erſtgeborner vor aller Schöpfung unterſcheidet demnach den Sohn von derſelben ebenſowohl dem natürlichen Range, als der Zeit nach, indem er ausdrückt, daß ſie ſämmtlich nach ihm und durch ſeine Vermittlung, nicht durch Zeugung, ſondern durch Schöpf-

---

[1]) Gegen Meyer zu dſ. St., vgl. Hofmann a. a. O. I. 155.

[2]) a. a. O. S. 145. Oſiander, a. a. O. S. 137. „Mit dem uranfänglichen Sein des Göttlichen in Chriſto wird zugleich das allen Anfang begründende Weſen und Wirken deſſelben, mit ſeiner vor- und überkreatürlichen Würde zugleich ſeine die Kreaturen einführende und ſchöpferiſch nach ſich führende Thätigkeit bezeichnet, analog dem Sein und Gebrauch deſſelben Wortes in anderer Beziehung." Kahnis, a. a. O. I. 468. „Der Erſtgeborne heißt er darum, weil deſſen Erzeugung aus dem Vater der himmliſche Anfang der Weltſchöpfung iſt."

ung ihr Daſein erhielt, nicht ein eingebornes, ſondern ein freiwillig bewirktes Leben. — Wird die angegebene Unterſcheidung feſtgehalten, ſo hindert aber auch andrerſeits gar nichts in dem Ausdrucke Erſtgeborner eine gewiſſe Annäherung, d. h. gütige, freiwillige Herablaſſung des Sohnes zu den Kreaturen anzuerkennen, durch welche er ſich denſelben als ihren erſten, als ihren Anfang, ihr Haupt darſtellt."

Dieſes Verhältniß iſt jedoch ein noch viel engeres, wenn wir die Bezeichnung „Erſtgeborner aller Kreatur" genauer betrachten. Hofmann[1]) hat dieſen Begriff ſcharfſinnig entwickelt, wie folgt: „πρωτότοκος iſt ebenſo gut, wie בְּכוֹר ein untheilbarer Begriff und bezeichnet den ſobenannten nicht ſowohl nach dem Früher ſeines Daſeins im Vergleich mit dem Daſein anderer Gebornen, als vielmehr nach dem Früher ſeiner Geburt im Vergleich mit der Geburt Anderer, indem dieſe nicht geboren würden, oder nicht geboren worden wären, wenn er nicht geboren wäre. Folge dieſes Verhältniſſes iſt ſeine demſelben entſprechende Stellung zu den Anderen. Wenn nun Israel der erſtgeborne Sohn Gottes unter den Völkern, 2 Moſ. 4, 22., David unter den Königen, Pſ. 89, 28., heißt, ſo iſt es die Stellung des Erſtgebornen zu ſeinem Vater, nach welcher das Verhältniß Israels zu den Völkern, Davids zu den Königen, bezeichnet wird. Eine ſolche Verhältnißbeſtimmung haben wir nun auch im vorliegenden Falle und der Genitiv: aller Kreatur iſt ebenſo wenig partitiv gemeint, als von: Erſtgeborner abhängig, ſondern gewöhnliche Zugehörigkeitsbezeichnung. Chriſtus nimmt im Verhältniß zu allem Geſchaffenen die Stellung ein, wie ſie ein Erſtgeborner zum Hauſe ſeines Vaters hat — wie der Erſtgeborne zu denen, welche aus demſelben Mutterſchooße geboren werden, — ſie würden ohne ihn nicht leben. Alſo nicht bloß, daß Chriſtus vor allen Geſchaffenen vorgeht, ſondern zugleich auch, daß alles geſchaffene Daſein durch ihn vermittelt iſt, beſagt die Benennung: Erſtgeborner vor aller

[1]) a. a. O. I. 156.

Kreatur. „Hieher gehören auch noch die Worte Schellings[1]): „Nach den Begriffen des Morgenländers ist der Erstgeborne keineswegs den nachgebornen Brüdern gleich, sondern über sie erhaben, ihr Herr. In dem Begriffe ‚Erstgeborner' liegt also zugleich, daß Christus der Herr alles Geschöpfes ist; er ist der wahre Erbe, d. h. er ist der, den der Vater als Herrn über alles Sein und damit über alle Kreatur eingesetzt hat. Aber so viel liegt doch in jenem Ausdruck, daß der Sohn nicht eher gezeugt ist, als indem auch das gesetzt ist, worüber er zum Herrn gesetzt, worüber ihm die Herrschaft gegeben wird." Die Kausalpartikel ὅτι (denn), V. 16. deutet mithin ebenso wohl an, daß der Ausdruck: „Erstgeborner" näher bestimmt werden soll[2]), wie daß die Schöpfung in einer durchaus innigen Verbindung mit Christo stehe. Wie der Erstgeborne nicht ohne die Kreatur ist, so kann auch umgekehrt die Letztere nicht ohne den ersteren sein. Die Verbindung ist eine unauflösliche, wie zwischen Grund und Folge, zwischen Ursach und Wirkung. Mit jener wird auch diese gesetzt[3]).

[1]) Sämmtl. Werke. Abtheil. 2. Bd. 3. S. 31.

[2]) Schon Calvin erkennt diesen Zusammenhang zwischen der Erstgeburts- und Schöpferwürde Christi in unſ. St. an. Ergo non ideo tantum primogenitus, quod tempore praecesserit omnes creaturas, sed quia in hoc a patre sit genitus ut per ipsum conderetur atque veluti hypostasis aut fundamentum omnium.

[3]) Aehnlich nennt sich der Herr selbst, Offenb. 3, 14., den Anfang der Kreatur Gottes (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ). Es kann dieß entweder heißen: er ist der Anfang der Schöpfung Gottes, so daß Christus sich selbst noch als das erste Geschöpf zur Schöpfung rechnet und dieß ist die Erklärung der Arianer, welcher in neuerer Zeit noch Züllig und Ewald zustimmen. Dagegen spricht aber, daß der Herr niemals und nirgends in der hl. Schrift als ein geschaffener bezeichnet wird, daß sie im Widerspruch mit der Selbstaussage Christi, Joh. 17, 5., auf welcher auch Joh. 1, 1—3. ruht, wie mit der Würde steht, die sich Christus selbst in der Offenbarung beilegt, wenn er sich, Kap. 1, 17., das A und O, den Anfang und das Ende, Kap. 21, 6.; 22, 6., den Ersten und den Letzten und den Lebendigen nennt. Offenbar soll durch diese Bezeichnungen etwas besonderes und Christo ganz eigenthümliches angedeutet werden, denn nur dann haben sie in dem Zusammenhang, in

Was die einzelnen Beſtimmungen des V. 16. betrifft, ſo bemerken wir nur, daß τὰ πάντα alles Geſchaffene, die Geſammtheit, das All der Dinge umſchließt. Das Folgende: „Das in den Himmeln und das, was auf Erden iſt," dient als Erläuterung und iſt ein in der heil. Schrift gebräuchlicher Ausdruck, welcher das ganze Univerſum zuſammenfaßt. Die Worte „das Unſichtbare und das Sichtbare" ſind ſchon oben erklärt worden.

In dieſem All der Dinge unterſcheidet der Ap. Stufen der Würde und Herrlichkeit ſeiner Bewohner, Throne, Herrſchaften, Fürſtenthümer und Obrigkeiten. Endlich wird in beiden Verſen ſehr beſtimmt angedeutet, daß der Erſtgeborne war, ehe Himmel und Erde, die Geſammtheit des geſchöpflichen Seins in die zeitliche Wirklichkeit getreten iſt; es wird mithin in dieſen Worten implicite die Ewigkeit der Welt geleugnet; ſie hat einen Anfang, — wenn auch nicht in der

---

dem ſie ſtehen, einen Sinn. Dieſem Sinn entſpricht es nur, wenn ſie in der Bedeutung: ich bin der lebendige Anfang und Urſprung, das active Princip, durch welches die ganze Schöpfung in's Daſein eingeführt wird (vgl. Bengel, Hengſtenberg, Düſterdieck, Ebrard zu dſ. St.), genommen werden. Chriſtus iſt der Offenbarer des göttlichen Schöpfungsrathſchluſſes, weil er das lebendige Princip, oder was gleichbedeutend, weil in ihm das All der Dinge geſetzt iſt und weil er mithin die Macht über daſſelbe beſitzt. Ihrem weſentlichen Inhalte nach iſt dieſe Ausſage mit Kol. 1, 15. nahe verwandt. Aehnlich ſagt auch de Wette zu dſ. St.: „Die Vorſtellung des Apokalyptikers iſt, daß Chriſtus — an der Spitze der ganzen Schöpfung ſteht, Urbild, Bedingung und Zweck derſelben iſt." Wenn er aber das active Princip derſelben iſt, ſo wird er auch, wie Bengel (Erklärte Offenbarung. 1740. S. 273.) und Ebrard zu dſ. St. bemerken, das Haupt, der Fürſt derſelben ſein. Die gleiche Bedeutung haben auch die Worte: Ich bin das A und das O. Offenb. 18, 11. 17.; 2, 8.; 21, 6.; 22, 13. (vgl. Stier, die Reden des Herrn Jeſu vom Himmel her. S. 100 ff.), nur daß mit demſelben Chriſtus nicht bloß als das Princip (ἀρχή), ſondern auch als das Ziel (τέλος) der Schöpfung ähnlich, wie Kol. 1, 16. bezeichnet wird. Treffend ſagt Geß a. a. O. S. 111: „Ich bin der Erſte und der Letzte heißt deßwegen: „Ich bin die Quelle aller Kreatur, die Kraft, welche ihre Entwicklungsgeſchichte treibt, und während ſie von ihrem Ausgang zu ihrem Ziele läuft, bin ich derſelbe, der ohne Wandel über ihr ſteht."

Idee Gottes — durch eine Schöpfungsthat. Die perſönliche Exiſtenz des Erſtgebornen wird daher ebenſo entſchieden vorausgeſetzt, wie die ſchlechtſinnige Abhängigkeit der Welt von ihm, welche in ihrer zeitlichen Wirklichkeit durch ihn in's Daſein gerufen worden iſt.

Wir kommen hiemit zu der äußerſt ſchwierigen Frage, was heißt: „in ihm, dem Erſtgebornen iſt alles geſchaffen (ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα? Daß κτιζειν (ſchaffen) in der heil. Schrift 1 Moſ. 1, 1.; 6, 7.; 5 Moſ. 4, 32.; (Weish. 1, 14.; 10, 1.; 11, 8.; Sirach 15, 14.; 24, 9.; Jud. 13, 18.); Offenb. 10, 6.; 14, 7. nicht den Begriff des Einrichtens eines Vorhandenen, ſondern den des urſprünglichen Hervorbringens hat, wird kaum mehr beſtritten, nicht ſo leicht iſt es dagegen zu beſtimmen, was die Worte „in ihm“ bedeuten und wie dieſe Schöpfung von der unterſchieden werden ſoll, welche „durch ihn“ geſchieht. Die meiſten ältern Ausleger faſſen das „in ihm“ gleich dem „durch ihn,“ was aber weder der Grammatik, noch der Abſicht des Ap. entſpricht. Nach dieſer Anſicht iſt das „in ihm“ überflüſſig, ſie läßt es völlig unerklärt, warum der Ap. nicht ſofort „durch ihn“ geſagt und warum er das „in ihm“ mit ſo großem Nachdruck vorausgeſetzt hat. Auch bezeichnet das „Schaffen in ihm“ eine Wirkſamkeit Gottes, die in dem Erſtgebornen ſtattfindet, von welcher mit den Worten „durch ihn“ die perſönliche Wirkſamkeit des Sohnes der Liebe unterſchieden wird. Wir können darum auch denen [1]) nicht zuſtimmen, welche die beiden Präpoſitionen folgendermaßen erklären: „in Chriſto beruhte (urſächlich) der Act der Schöpfung, ſo daß die Vollziehung derſelben in ſeiner Perſon begründet war und ohne ihn nicht geſchehen wäre. Nicht als ob die causa principalis der Schöpfung (das ſchöpferiſche Princip) in Chriſto gelegen habe, ſondern die causa instrumentalis, daher das Folgende „durch ihn“ zwar das nämliche Sachverhält-

[1]) So Meyer zu dſ. St. Winer, S. 372. v. Hofmann, a. a. O. I. 157. Riehm, der Lehrbegriff des Hebr. Briefs. I. 394. und ſchon vor ihnen Oſiander, a. a. O. S. 143. Eine Widerlegung de Wette's und Huther's dürfte kaum nöthig ſein.

niß, aber in anderer Vorſtellungsweiſe ausſagt.“ Denn es liegt auf der Hand, daß das „in ihm“ nach dieſer Erklärung von dem „durch ihn“ nicht weſentlich verſchieden iſt. Auch bezeichnet das ἐν (in) an und für ſich keineswegs eine Urſache und als die letzte Urſache des Schöpfungsaktes wird ausdrücklich der Vater und nicht der Sohn genannt [1]). Die Ausſage des Ap. kommt mithin gar nicht zu ihrem Rechte, und doch werden wir uns nicht verbergen können, daß wie das „durch ihn“ eine Wahrheit enthält, ſo wird auch das „in ihm“ eine Wahrheit enthalten. Das Schaffen Gottes muß wie all ſein Thun einen Erfolg haben, und wenn der Ap. hinzufügt, daß dieſes Schaffen „in Chriſto“ ſtattgefunden, ſo wird dieſem von Gott ausgehenden Schöpfungsakt auch ein Product entſprechen, welches nach den Worten des Ap. das All der Dinge iſt. Ueberhaupt wird bei dieſer Erklärung verkannt, daß Vater, Sohn und heiliger Geiſt bei der Schöpfung der Welt, aber jede Perſon in eigenthümlicher von der der Wirkſamkeit der andern Perſonen geſonderter und genau abgegrenzter Weiſe, thätig iſt. Die Grund- oder die letzte Urſache und zwar als eine wirkſame und eine Wirkung, ein Product ſetzende iſt und bleibt der Vater, der Sohn die vermittelnde, der Geiſt die vollendende Cauſalität. In jedem Schöpfungsakte, ſei es ein phyſiſcher oder ein ethiſcher, concurrirt zwar die Wirkſamkeit der drei Perſonen, aber jede wirkt nach ihrem eigenthümlichen und weſentlichen perſönlichen Verhältniß zur Welt, ohne daß jemals die Thätigkeiten der einzelnen Perſonen in einander übergingen, d. h. der Sohn kann wie der heil. Geiſt, niemals die Grundurſache der Schöpfung ſein, noch der Geiſt der Vermittler in dem Sinne, wie es der Sohn iſt. Die Beſtimmung: „durch ihn und zu ihm“ iſt daher keineswegs feierliche Recapitulation [2]), ſondern ſie tritt als ein neuer ſelbſtſtändiger Gedanke hinzu. Die Ausſage des Ap. würde aber ihres genuinen Sinnes ganz entkleidet, wenn man ſie [3]) dahin

[1]) W. Beyſchlag, Stud. und Krit. 1860. S. 447.
[2]) Gegen Meyer zu dſ. St.
[3]) Gegen Meyer zu dſ. St.

beſtimmen wollte: „Alles nämlich iſt (von Gott) geſchaffen, um von Chriſto als Erhalter und Regierer abhängig zu ſein und ſeinem Willen und Zweck zu dienen.“ Denn wie doch könnte Chriſtus die Welt erhalten und regieren, wenn er in gar keiner ſchöpferiſchen Beziehung zu ihr ſtünde? Die Erhaltung und Regierung der Welt ſetzt die Schöpfung in ihm und durch ihn voraus. Dieſe richtige Erkenntniß ſpricht ſchon Bengel [1]) aus, wenn er das Schaffen „in ihm“ als etwas früheres bezeichnet, als das darauf folgende „durch ihn und zu ihm.“

Wenn man aber auch dieſes Verhältniß der beiden Beſtimmungen anerkennt, ſo ſind dennoch wieder zwei Erklärungen möglich, je nachdem man die in Chriſto geſchehene Schöpfung als eine ideelle oder als eine reale betrachtet. Nach jener iſt Chriſtus der ideelle Grund alles Daſeins, weil er die Ideen oder die ideellen Urbilder deſſelben in ſich trägt, oder weil Chriſtus der perſönliche Inbegriff alles zu Schaffenden iſt. Dieſe Erklärung, welche ſich ſchon in der älteren Zeit [2]) findet, wird in der neueren von namhaften Theologen vertheidigt [3]). Man ſucht ſie in folgender Weiſe zu begründen. Nach dem theologiſchen Sprachgebrauch zur Zeit der Apoſtel faßt der Unendliche, der ſich in ſeinem Sohne, in der Weisheit, nicht nur nach außen offenbart, ſondern ewig ſich in ihm ſelbſt anſchaut und ſich ſeiner bewußt iſt, auch in ihm, dem Sohne, ſeine Rathſchlüſſe und mithin auch den Rathſchluß der Schöpfung der Welt. So ſchafft der Künſtler zuerſt ſein Werk in ſich, in ſeiner Weisheit und dann ſchafft er es auch oder ſtellt es dar vermittelſt oder durch ſie. Nahe

[1]) Bengel zu dſ. St. ſagt: „ἐν denotat prius quiddam quam mox διὰ et εἰς. Notatur initium, progressus, finis. Ebenſo auch Beck, Chriſtl. Lehrw. I. 91.

[2]) So Lyra, und mehrere Scholaſtiker.

[3]) Kleuker, Paulus, Petrus und Johannes als Chriſtologen. S. 222. Bähr, Olshauſen, Steiger, zu dſ. St. Neander, Geſchichte und Pflanzung der chriſtl. Kirche. 4. Aufl. II. 804. Hahn, die Theologie des N. T's. I. 92. H. Meßmer, die Lehre der Apoſtel S. 235. Beyſchlag a. a. O. 447.

verwandt damit iſt die Anſicht Delitzſch's [1]): „Nicht bloß Philoſophie und falſchberühmte Gnoſis, ſondern auch die Schrift weiß und ſpricht von einer göttlichen Idealwelt, zu welcher ſich die Zeitwelt wie die geſchichtliche Verwirklichung eines ewigen Grundriſſes verhält. Alles was in der zeitlichen Geſchichte ſich verwirklicht, exiſtirt ſchon ſeit ewig als Geiſtesbild und alſo als Idee in Gott vor Gott. Alles, was durch Gottes Wort erſchaffen worden iſt, war vor der Schöpfung ein noch nicht in die Erſcheinung, in zeitliche, geſchichtliche Wirklichkeit getretenes. Es exiſtirte nur als göttliche Idee."

Auch gegen dieſe Erklärung erheben ſich mehrere gewichtige Bedenken. Für's Erſte wird das „in ihm" V. 16. mit dem ganz paralellen „in ihm" V. 17. in ganz gleicher Bedeutung zu nehmen ſein; hier iſt aber nicht von einem ideellen Beſtehen des Alls der Dinge in Chriſto die Rede, ſondern von einem realen und thatſächlichen. Das All der Dinge hat nur darum ſeinen Beſtand in Chriſto, weil es in ihm geſchaffen iſt [2]). Für's zweite iſt es kaum möglich, das vom Ap. im gleichen Zuſammenhang zweimal gebrauchte Wort: „Schaffen" in verſchiedener Bedeutung zu nehmen. Schaffen ohne weiteren Beiſatz heißt: etwas in's Daſein rufen, was vorher nicht da war, oder nicht ſo da war, wie es in der geſchichtlichen Wirklichkeit iſt, wir bezweifeln aber, ob es von Ideen gebraucht werden kann, die ein Künſtler in ſeinem Geiſte concipirt, oder von der Erzeugung der Idee des Alls in Gott, von dem Geiſtesbild in ihm, welches ſodann durch den Erſtgebornen in die zeitliche Wirklichkeit eingeführt werden ſoll. Der Apoſtel würde in dieſem Fall das Schaffen zuerſt im uneigentlichen und ſonſt in der heil. Schrift ungebräuchlichen und nachher im eigentlichen, in der Schrift allein vorkommenden Sinn verſtehen. Dieß ſpricht entſchieden dafür, daß das „Schaffen" an unſ. St. nur im eigentlichen und allein vorkommenden Sinne gefaßt

[1]) Bibl. Pſychol. S. 37. Hebr. Brief. S. 529.

[2]) Vgl. Riehm, a. a. O. S. 395.

werden darf. Man eifert gegen Schleiermacher, welcher dem Worte „Schaffen“ ſeine phyſiſche Bedeutung nehmen und ihm eine ethiſche unterſchieben will, aber machen ſich denn diejenigen nicht einer ähnlichen Vertauſchung der Begriffe ſchuldig, welche es am Anfang unſ. St. von der Erzeugung der Ideen des Alls verſtehen wollen? Zum dritten iſt dieſe Erklärung auch darum unzuläſſig, weil der Ap. jenes All' der Dinge ſpecificirt und es in ſeinen einzelnen Theilen namhaft macht, indem er ebenſowohl das was im Himmel, wie das was auf Erden, das Sichtbare wie das Unſichtbare, im Erſtgebornen geſchaffen werden läßt. Dieſe Worte machen keineswegs den Eindruck, als ob ſie von bloßen Ideen zu verſtehen ſeien, vielmehr gilt auch hier, was Meyer [1]) ſagt: „Das Schaffen weist auf einen phyſiſchen Schöpfungsakt hin, weil es mit ‚aller Kreatur‘ correlat iſt, und weil der völlig univerſelle und in keiner Weiſe zu beſchränkende Ausdruck: ‚Das All der Dinge‘ folgt.“ Zum vierten ſagt die hl. Schrift nirgends, daß ſich Gott im Erſtgebornen ſelbſt bewußt oder im Sohne offenbar werde oder in ihm den Rathſchluß der Schöpfung und Erlöſung faſſe [2]). Dieſer Gedanke liegt auch nicht in den beiden St. Epheſ. 3, 11.; 2 Tim. 1, 9., welche man dafür anführt. Nicht vom Faſſen des Heilsrathſchluſſes iſt in denſelben die Rede, ſondern von der Offenbarung und Ausführung desſelben in Chriſto, ſie geſchah nach dem Vorſatz der Weltzeiten in Chriſto. Wie von Gott in ihm die Welt geſchaffen iſt, ſo iſt auch in ihm die ganze Ausführung des Rathſchluſſes Gottes weſentlich begründet. Mit der Schöpfung der Welt in ihm beginnen die Aeonen, die Welt- und Enthüllungszeiten dieſer Anſtalt des Geheimniſſes, und Chriſtus iſt wie der Träger des Schöpfungsorganismus, ſo auch der Mittler des Heilsrathsſchluſſes von Anfang an. Er tritt

[1]) Zu dſ. Stb. S. 188. Vgl. auch Baur, Vorleſ. S. 257.

[2]) Gegen Beck, a. a. O. I. 90.; Martenſen, die chriſtl. Dogm. Berl. 1856. S. 109. Philippi, Kirchl. Glaubenslehre II. 211. Vgl. m. Schrift: die Lehre von der Herrlichkeit. S. 14 ff.

mithin von Uran in die Geſchichte wirkend und ſie durchwaltend und ihrem im Rathſchluß der Zeiten von Gott geſetztem Ziele entgegenführend ein. Zum Fünften würde dem Pantheismus Thür und Thor geöffnet, wenn man unter jenem All der Dinge, das von Gott im Erſtgebornen geſchaffen wird, die göttliche Idealwelt oder das Geiſtesbild von der Welt, das in Gott exiſtirt, verſtehen wollte. Dieſe Idealwelt iſt, wie wir uns ſpäter überzeugen werden, nicht bloß die ideelle Vorausſetzung der Schöpfung, ſondern etwas ſehr reales und zugleich das Ziel, das ſie zu erreichen beſtimmt iſt. Würde das Geiſtesbild Gottes von der Welt und mithin auch von der perſönlichen Kreatur unmittelbar in derſelben verwirklicht, ſo würde ſie in ihrer Vollendung in die Sphäre des abſoluten göttlichen Lebens ſelbſt hinein verſetzt. Gott aber iſt und bleibt vom Geſchöpf ewig unterſchieden, wenn er ihm auch die Fülle ſeiner Gottheit rückhaltslos erſchließt. Sechstens bedarf es kaum der Erinnerung, daß das All der Dinge im Erſtgebornen erſchaffen und die Idee der Welt in demſelben erzeugen, zwei ganz verſchiedene Begriffe ſind und mit Unrecht als gleich bedeutend betrachtet werden. Auch fragt es ſich, wie denn Gott in dem Erſtgebornen dieſe Idee erzeugen konnte. Gott erzeugt nirgends eine Idee bloß als ſolche im Verſtand, ſondern ſie urſtändet ſtets in dem Weſensgrund der Perſon. Das Verhältniß des Erſtgebornen zur Welt würde ein abſtractes ſein, wenn dieſe Idee nicht weſentlich in ihm begründet wäre. In den Worten: „Alles was dein iſt, das iſt mein“ Joh. 17, 10. deutet der Sohn an, daß auch die Idee der Welt in ihm iſt, ſofern ſie im Vater iſt. Sie iſt mithin ein Product ſeines eigenen Erkennens und Wollens und kann nur in dem Sinn auf den Vater zurückgeführt werden, weil es das Wohlgefallen des Vaters iſt, daß die ganze Fülle der Gottheit in ihm wohnt. Wollte man dieß leugnen, ſo müßte man behaupten, daß zu dieſer Gottheitfülle noch etwas Anderes, von ihr Verſchiedenes hinzugekommen wäre, aber worin ſoll denn dieſes Andere und

Verſchiedene beſtehen? Iſt ſie ferner eine bloße, abſtracte Idee, ſo kann ihr das Prädicat der Allmacht nicht zukommen. Wie Gott ſelbſt nur Schöpfer iſt, weil die Idee der Welt in ſeinem Weſen ihre Wurzel hat, weil ſie das freigeſetzte Spiegelbild deſſelben iſt, ſo kann auch der Sohn die Welt nur ſchaffen, wenn alle Potenzen die durch ihn ſchöpferiſch in der Welt zur geſchichtlichen Wirklichkeit kommen, in ihm, in ſeiner Lebens- und Weſensfülle gegeben ſind. Weil in ihm die ganze Fülle der Gottheit wohnt, darum war mithin auch die Welt der Potenz nach in ihm geſetzt und dennoch — unterſcheidet der Ap. das Schaffen des Alls der Dinge in ihm und dieſes Wohnen der Fülle der Gottheit in ihm, in wiefern? wird ſich uns ſpäter ergeben.

Wir ſehen mithin: auch dieſe Erklärung iſt völlig unhaltbar, indeſſen darf ebenſo wenig verkannt werden, daß ſie auf dem richtigen Wege zum Verſtändniß dieſer St. iſt. Nehmen wir die Worte, in ihrer eigentlichen und in der heil. Schrift allein gebräuchlichen Bedeutung, ſo iſt in demſelben von einem Schöpfungsacte, der von Gott aus im Erſtgebornen geſchieht, die Rede; das Product deſſelben iſt das All der Dinge. Aber wie denn iſt es in ihm geſchaffen? Da auch die Ausſage des Ap., daß durch den Erſtgebornen und zu ihm das All der Dinge geſchaffen worden, zu ſeinem unverkürzten Rechte kommen muß, ſo läßt ſich der Annahme einer doppelten Schöpfung, einer erſten und urſprünglichen, welche von Gott ausgeht, und einer zweiten und nachfolgenden, welche durch den Sohn Gottes geſchieht, nicht ausweichen. Auch in and. St. Joh. 1, 2. 3.; Hebr. 1, 2.; Eph. 3, 9. wird der Sohn als die werkzeugliche oder als die die Schöpfung der daſeienden Welt vermittelnde Kauſalität bezeichnet. Er wird niemals „Schöpfer“ genannt, wohl aber wird geſagt, daß ſie durch ihn geſchaffen ſei. Dieſe Schöpfung kann ſich nur auf die zeitliche, geſchichtliche Wirklichkeit beziehen, wie denn der Sohn überhaupt als der Erſtgeborne dieſer Seite der Schöpfung angehört. Wenn nun auch dem urſprünglichen Schöpfungsacte eine Realität

zukommt, so werden durch ihn die Prototypen, die Urprincipien und das Grundwesen der Dinge gesetzt sein[1]). So sagt auch Beck[2]): „Die Schöpfung ist schon in ihm gesetzt und die ganze Lebensfülle, die mit der Zeit in der Schöpfung explicirt wird, ist in ihm, der vor Allem ist, inplicite schon vorhanden und er in sich selbst der Anfang der Kreatur Gottes." Offenb. 3, 14.; Sprüch. 8, 22. „Der Erstgeborne aller Kreatur ist mithin der reale Inbegriff, die Totalität des Alls der Dinge, welche durch ihn und zu ihm in die sichtbare Wirklichkeit eingeführt werden. In ihm wird die ganze Schöpfung von Gott aus thatsächlich begründet, durch ihn gewinnt sie ihr zeitliches sichtbares Dasein, und er ist das Endziel derselben[3]).

[1]) ἐκτίσθη bezeichnet den uranfänglichen Akt der Schöpfung des Alls der Dinge, mit welchem die Geschichte im höheren Sinn dieses Wortes beginnt. Er ist die Voraussetzung und die Grundlage alles Geschehens und gehört als solcher zur Geschichte selbst. Sie würde nicht sein, wenn jener Act nicht vorausgegangen wäre; ἐκτίσαι bezieht sich auf die bestehende Schöpfung, wie sie durch Christum in die zeitliche Wirklichkeit eingeführt worden ist. Wie jener die Voraussetzung und Grundlage der Geschichte ist, so ist diese der Anfang des zeitlichen Geschehens.

[2]) a. a. O. I. 90.

[3]) Wenn auch die Kabbalah in der Gestalt, wie wir sie jetzt besitzen, erst im dreizehnten Jahrhundert bekannt geworden, so läßt sich doch unschwer nachweisen, daß ihr Hauptinhalt viel älter ist und die Grundgedanken in die Zeit vor Christo hinaufreichen. Merkwürdig ist es nun jedenfalls, mag man das Verhältniß des Apostels zur Tradition seines Volkes bestimmen, wie man will, daß in derselben eine nahe verwandte Lehre vorkommt. Wir führen nur einige Stellen an, aus welchen hervorgeht, daß sie den Offenbarer des göttlichen Rathschlusses und den Mittler zwischen Gott und den Menschen, das Ebenbild Gottes und den Erstgebornen nennen, wie daß sie die Schöpfung in demselben geschehen lassen. Nach dem Buche Sohar (Idra Rabba Sect. 18. § 126.) spiegelt sich der Alte der Tage in dem kleinen Antlitz, von diesem ergießt sich das Licht auf alle Geschöpfe und alle strahlen ihr empfangenes Licht wieder dem Alten zu. Dasselbe kleine Angesicht heißt auch Schechina, d. i. Fülle Gottes, ja es wird geradezu דְּיוֹקְנָא d. i. εἰκὼν (Ebenbild) genannt. Vgl. Tholuck zu Röm. 9, 5. Fr. Sohar, Numeri fol. 93. col. 269.: „Weil der heil. hochgelobte Gott in dem Geheimniß

Es fragt ſich indeſſen, wie wir die Ausſage des Ap., daß in ihm, dem Erſtgebornen, das All der Dinge in prototypiſch realer Weiſe geſchaffen, daß er in ſich ſelber der Anfang der Kreatur Gottes ſei, zu verſtehen haben. Es

des Geſetzes verborgen iſt, wie wird er denn bekannt? Antwort: Dadurch, daß er eine Schechina hat, die ſein Ebenbild iſt." Vgl. auch Levit. fol. 34. col. 133. und Bertholdt, Christologia p. 133. Schöttgen, Jeſus der wahre Meſſias. S. 146. Dieſes Ebenbild iſt auch der Erſtgeborne; ſo lehrte R. Nathan (Schemoth rabba. sect. 19. fol. 118. 4.): „Gott ſagte zu Moſe: Wie ich Jacob Israel zum Erſtgebornen gemacht habe, ſo auch mache ich den König Meſſias zum Erſtgebornen, (vgl. noch einige St. bei Bähr a. a. O. S. 61 ff.), und die Worte des freilich ſpäter lebenden Kabbaliſten Abrah. Cohen Irira (Porta coelorum. Dissert. I. c. 19.): „Der Unendliche, welcher einfach und Eins iſt, läßt zuerſt ein gutes Princip von ſich ausgehen, und mit ſich in Verbindung bleiben, in welchem und durch welches er alles ſchafft — und auf dieſe Weiſe iſt er die Urſache der Urſachen und aller Weſen. Jedoch auch im Sohar (Tikune. c. 22. fol. 63. 2.) kommt eine ähnliche St. vor. Es heißt daſelbſt: „Die Schechina (unter welcher Benennung der Erſtgeborne verſtanden wird) iſt eine Abbildung alles deſſen, was droben und unten iſt. Alle Bildung der Sephiroth und alle Namen derſelben ſind in ihr abgebildet, alle Seelen aber, alle Engel und alle heiligen Thiere ſind in derſelben eingeprägt. Rabbi Simeon ſagte zu dem, der dieß vorgetragen hatte: Siehe, die Schechina iſt die Einigkeit des heiligen Gottes, das iſt, ſie iſt mit ihm vereinigt. Wie können denn die Bildungen der unteren Sachen in ihm eingeprägt ſein, als welche zu ſeinem Weſen gar nicht gehören. Der Andere antwortete: Ich will dir ein Gleichniß geben von einem Könige, der in ſeinem Pallaſt reſidirt und welchem aufzuwarten viele Leute zuſammenkommen. Einige betrachten ſeine Kleider, einige ſeinen Leib, andere ſeine Werke und aus ſeinen Werken wird er allerdings erkannt, denn was die Kleider anbetrifft, die können auf mancherlei Art verändert werden, ſo daß er dasjenige, was er früh Morgens angezogen hat, am Abend nicht mehr braucht, und das, was er heute angezogen, den andern Tag nicht mehr anhat, und alſo kann er alle Tage, alle Monate, Stunden, Sabbathe und Feſttage ſeine Kleider verändern. Gleichermaßen hat die Schechina ſo vielerlei Kleider, aus welchen der hl. hochgelobte Gott die Throne, Engel, Thiere, Seraphe, Himmel und Erde geſchaffen hat. Diejenigen Kreaturen aber, welche er aus dieſen Kleidern geſchaffen, die hat er alle bezeichnet und ihnen etwas von dieſen Kleidern eingeprägt, ſo daß alle Kreaturen an demſelben ſeine Barmherzigkeit erkennen können." Vgl. Schöttgen, der Meſſias. S. 533.

liegt hier ein Problem vor, deſſen Löſung von der hl. Schrift nur indirect indicirt iſt.

Wir haben ſchon an anderen Orten darauf aufmerkſam gemacht, daß Gott, wenn er ſich offenbart, nur ſich ſelbſt offenbaren kann. Es iſt unmöglich, daß Gott das, was er offenbart, wo andersher empfängt als aus ſich ſelbſt. Dieſer Annahme iſt nicht auszuweichen, denn außer Gott exiſtirt nichts, er kann daher auch nichts, gar nichts von Außen her empfangen. Gott iſt ferner abſolute Totalität des Seins. Es kann gar kein anderes Sein geben, als was er iſt. Wollte man dieß nicht anerkennen, ſo müßte man eine ewig neben Gott exiſtirende Hyle, oder wie man das, was außer Gott iſt, nennen mag, annehmen. Das aber würde dem Begriffe Gottes, wie dem Schöpfungsbegriffe ſchlechthin widerſprechen. Gott wäre nicht mehr Gott, wenn irgend etwas außer ihm in gleich ewiger und alſo auch in abſoluter Weiſe exiſtirte, und die Bildung dieſes Etwas wäre keine Schöpfung, wie denn überhaupt bei dieſer Vorausſetzung eine Schöpfung gar nicht ſtattfinden könnte, da jenes andere Etwas, das außer Gott exiſtiren ſoll, ſich ſeiner Einwirkung ſchlechthin verſchließen würde, ja verſchließen müßte, denn eine ſolche Einwirkung zulaſſen, würde nichts anderes heißen, als ſich ſelbſt aufgeben, ein Gedanke, der für alles Urlebendige, wie doch auch jenes andere ſein müßte, ein Widerſpruch in ſich ſelbſt wäre. Ebenſo wenig würde Gott ſich offenbaren, wenn er willkührlich geſetzte Gedanken, und wenn ſie auch die weiſeſten wären, verwirklichte. Denn einmal widerſpricht es dem Begriffe Gottes, willkührliche Gedanken in ſeiner Weisheit zu ſetzen, abgeſehen von der Frage, woher er doch dieſe Gedanken nehmen ſollte. Iſt er abſolute Totalität, ſo können alle Gedanken nur frei geſetzte Abſpiegelungen ſeines Weſens ſein, und darum ſind ſie auch abſolut wahr und vollkommen [1]).

[1]) Vgl. eine ähnliche Betrachtung bei Lotze, Mikrokosmos III. 378ff. und daſelbſt die Worte: „Unmöglich iſt es daher, daß in irgend einer Weiſe ein Reich ewiger Wahrheiten außer Gott als Gegenſtand ſeiner Anerkennung oder vor ihm als Richtſchnur ſeines Weſens beſtehe, und

Dieß wird aber auch ſchlechthin durch den Begriff der Offenbarung gefordert, denn einmal, wie könnte Gott ſich offenbaren in ſeinen Werken und in ſeinen Worten, wenn er jene wo anders her empfienge und dieſe willkührlich ſetzte, und andrerſeits, wie könnten wir ihn erkennen, wenn in dieſen Offenbarungen nicht Gott ſelbſt, nicht ſein Weſen — nur nicht unmittelbar, ſondern in ſchöpferiſcher Weiſe in die Erſcheinung träte? Wir ſind mithin genöthigt, den Begriff der Offenbarung dahin zu beſtimmen, daß das, was Gott ſelbſt iſt, in ſeinen Werken und Worten, in der Ausführung ſeines Schöpfungs- und Heilsrathſchluſſes ſchöpferiſch verwirklicht wird [1]).

Wie aber iſt denn die Art und Weiſe dieſer Offenbarung zu denken, oder welches iſt ihre Beſchaffenheit? Gott iſt abſolute Fülle des Lebens, welches, wie jedes Leben, nur in ſchlechthin vollkommener Weiſe, ein Organismus von Weſensbeſtimmungen ſein wird. Die Gedanken Gottes ſind der freie Reflex derſelben, durch welche ſie, weil in ihnen das Wollen mitgeſetzt iſt, zu perſönlichen Weſensbeſtimmtheiten erhoben werden, und ſie ſind es, welche Gott ſchöpferiſch durch den Erſtgebornen in der Welt verwirklicht. Was aber Gott von Ewigkeit her iſt, das kann in der Welt nur ſucceſſive zur Wirklichkeit gelangen. Kein perſönliches Weſen kann als ſolches vollendet aus Gottes Hand hervorgehen. Die Vollendung der Perſönlichkeit iſt das Product eines ethiſchen Proceſſes, welcher keinem perſönlichen Weſen erlaſſen werden kann. Die Krone der Vollendung iſt nur der Preis einer normalen Entwicklung. Mit der Schöpfung

---

dieſe Unmöglichkeit verſchwindet nicht, wenn wir die beiden räumlich zeitlichen Ausdrücke vermeiden, deren bildlichen Gebrauch wir uns eben verſtatteten. — Und ſo zeigt es ſich denn in jeder Weiſe unmöglich, einen Gott, dem die Wahrheit noch nicht gilt, ſei es als ihren Schöpfer oder ſich ihr anbequemend gegenüberzuſtellen; ſie kann nicht außerhalb deſſen ſein, der ſie anerkennen ſoll, ſondern ihre Anerkennung iſt nur denkbar als Erkennung des eigenen Seins in ihr.

[1]) Philippi a. a. O. II. S. 26 ff.

der Welt, wie aus andern Gründen, ist darum nothwendig der Anfang der Geschichte gesetzt. Allein nicht nur in dieser Beziehung ist das Geschöpf vom Schöpfer unterschieden. Wie Gott ein Organismus von Wesensbestimmungen ist, so will er auch einen Organismus verschiedener, sich gegenseitig ergänzender Glieder, ein Reich persönlicher Geschöpfe, welche seine absolute Vollkommenheit in verschiedenen Graden und Stufen abspiegeln und in deren Totalität sich der ganze Reichthum des göttlichen Lebens schöpferisch objectivirt. Aus jenem wie aus diesem Grunde schafft Gott keine reinen Geister, sondern gibt ihnen als die Basis ihres Lebens eine Natur und Leiblichkeit. Da ein Geist ohne Leib sich schlechthin durchschaut, erfaßt und sein Wesen absolut im Selbstbewußtsein reflectirt, so kann er in keinen Entwicklungsproceß eingehen. Entwickeln kann sich nur das Wesen, welches noch nicht ist, was es sein soll, wenn es auch seiner Anlage nach und potentiell alles das besitzt, was es werden soll. Zwar ist jedem Geistwesen die Persönlichkeit unmittelbar verliehen, denn es bleibt immerhin Geist, wenn es auch eine Natur zu seiner Voraussetzung hat und mit einem Leibe bekleidet ist, allein dennoch muß sie durch sein eigenes Thun, durch sein freies Wollen und Erkennen vermittelt werden. Jedes persönliche Wesen hat sich mithin als das zu setzen, als welches es unmittelbar und wesentlich von Gott gesetzt ist. Was ein reiner Geist urplötzlich vollbringt, das bewegt sich bei einem mit einer Leiblichkeit bekleideten Geiste durch eine Reihe von Zeitmomenten hindurch. Die Natur ist für den Geist auch im normalen Zustande anfänglich eine noch unbekannte Größe, und er kann derselben erst in dem Maße inne werden, als er sich erfaßt, will und seiner selbst bewußt wird. Ein reiner Geist würde das sofort vollbringen, bei einem relativen Geist — und relativ nennen wir ihn, weil er in Beziehung zum Leibe und durch ihn mit einer Welt, die ihn umgibt, und den persönlichen Wesen, welche mit ihm den von Gott schöpferisch gesetzten Organismus bilden, in Verbindung steht, — wird er schon

darum nach und nach erfolgen, weil die Macht des Willens und die Kraft des Erkennens nicht unmittelbar und abſolut wirkſam ſein kann, ſondern abhängig und vermittelt iſt durch die Außenwelt, deren Glied das perſönliche Weſen iſt. Wie der Geiſt durch den Leib auf dieſe Welt einwirkt, ſo wirkt auch erregend die Welt durch den Leib auf den Geiſt ein. Durch dieſe Verbindung findet mithin eine Action und Reaction ſtatt, in Folge welcher ſich das perſönliche Weſen immer tiefer erfaßt und beſtimmt. Auch das Erkennen und Wollen und mit ihr die Perſönlichkeit ſelbſt wird daher intenſiv und extenſiv wachſen und in Folge dieſer fortbauernden Beziehung erſtarken. Daß dieſe Entwicklung jedoch unendlich viel leichter und ſchneller und ohne Mühe und Arbeit von ſtatten geht, wo der Geiſt noch nicht von der Sünde inficirt iſt und der Leib in einem völlig normalen Verhältniß zu ihm ſteht, bedarf keiner Erinnerung. Diejenige Anſicht müſſen wir daher als eine irrige und das Weſen der Kreatürlichkeit verkennende bezeichnen, nach welcher z. B. die Engel keinem Entwicklungsproceß der Perſönlichkeit unterworfen ſein ſollen. Es kann auch den Engeln nicht erlaſſen ſein, den Inhalt ihres geiſtigen Lebens, den ſie überkommen haben, wie den Leib, mit dem ſie bekleidet worden ſind, als ihren eigenen zu ſetzen, ihn ganz und gar durch die Macht ihres perſönlichen Willens zu durchdringen und ihn dadurch als ihren eigenen und perſönlich eignenden Leib zu beſtimmen. In einer ähnlichen Beziehung ſteht der Geiſt durch den Leib zu dem Reichthum des Naturlebens, das ihn umgibt. Denn eine Leiblichkeit ohne eine ſolche Naturſphäre anzunehmen, welche ihr, ſowie dem Geiſte, ihrem Weſen nach ſelbſtverſtändlich entſprechen wird, iſt ein Widerſpruch in ſich ſelbſt. Auch dieſer Reichthum des Naturlebens wird nicht in einem Zeitmoment zum ſchlechthinigen Verſtändniß kommen, vielmehr werden wir ſagen müſſen, daß ſich derſelbe in dem Maße erſchließen wird, als das perſönliche Leben erſtarkt und die Intention des Erkennens ſich darauf richtet. Nur wird dort das Erkennen weder ein mühſam zu erwerbendes, noch ein abſtract dialectiſches, ſon-

dern ein intuitiv organiſches, aber dennoch einer Steigerung in ſich ſelbſt fähiges ſein, einer Steigerung, die mit dem Wachsthum der perſönlichen Hingabe an den Urheber ihres Daſeins gleichen Schritt halten wird. Die Macht über die Natur ſowohl im Erkennen wie im Wollen iſt und kann überall nur das Product einer geiſtig-perſönlichen Vollendung ſein. Wie nun der Geiſt vermöge des Leibes in Verbindung mit der Natur ſteht, ſich für dieſelbe aufſchließt und umgekehrt beſtimmend und bildend auf ſie einwirkt, ſo iſt auch der Leib das Medium der Gemeinſchaft der perſönlichen Weſen. Geiſt, Perſönlichkeit und Fürſichſein ſind correlate Begriffe, aber der relative Geiſt erfaßt und vollendet ſich überall nur in der Verbindung mit andern perſönlichen Weſen. Auch die Engel bilden ein Reich organiſch geeinter perſönlicher Weſen, und ſchon daraus ergibt ſich, daß auch ſie ſich gegenſeitig zu ergänzen haben und nicht ohne innige Gemeinſchaft mit einander werden können, was ſie werden ſollen. Durch ihre Leiblichkeit ſind ſie für Anderes, für einander zu ſein beſtimmt, und ſie können darum auch nur in dieſer Gemeinſchaft durch gegenſeitige Handreichung das Ziel ihrer Beſtimmung erreichen [1]). Dieſe Bedeutung der Leiblichkeit deutet der Herr ſelbſt in den Worten an: „Ich will, daß wo ich bin, auch die bei mir ſeien, die du mir gegeben haſt, daß ſie meine Herrlichkeit ſchauen“ (Joh. 17, 24.), und ebenſo gehört hieher der Ausſpruch des Apoſtels 1 Joh. 3, 2.: „Es iſt noch nicht erſchienen, was wir ſein werden. Wir wiſſen aber, wenn es erſcheinen wird, daß wir ihm ähnlich ſein werden; denn wir werden ihn ſehen, wie er iſt.“

Wenn es nun unleugbar die Abſicht Gottes iſt, ein Reich perſönlicher Geiſter in's Daſein zu rufen, in welchen ſich die ganze Fülle ſeines perſönlichen Lebens abſpiegelt und ob-

[1]) Die Bedeutung der Leiblichkeit können wir erſt bei der Lehre von der Schöpfung des Menſchen eingehender erörtern. Einſtweilen verweiſen wir auf Mehring, die Seelenlehre. § 15—17, deſſen Religionsphiloſophie, S. 542 ff. Fichte, Anthropol. 2. Aufl. S. 38, 291 ff.

jectivirt, ſo ergibt ſich aus den genannten Gründen, daß ſie mit einem Leibe bekleidet ſein werden. Dieſer Leib wird aber nicht als etwas Fremdes zum Geiſte hinzukommen oder äußerlich mit ihm in Verbindung ſtehen, ſondern organiſch und dynamiſch mit ihm geeinigt ſein, ja ſeine Wurzel im Geiſte haben. Ohne eine ſolche innere Verwandtſchaft des Geiſtes mit dem Leibe würde dieſer für jenen zur Feſſel werden. Der wahre Leib wird vielmehr das Aeußere, die Offenbarung des Geiſtes, der Geiſt das Innere, das Inſich-ſein des Leibes ſein. Wie aber wird ſich Gott ſolchen perſönlichen Weſen offenbaren, welche von Haus aus leiblich beſtimmt ſind? Wir fordern eine perſönliche Offenbarung, weil nur durch ſie die Abſicht Gottes und der Zweck der Schöpfung erreicht wird. Allein Gott kann als abſolut reiner Geiſt in keine unmittelbare Verbindung mit der Kreatur treten. Wo nach der heil. Schrift irgend eine Offenbarung ſtattfindet, da geſchieht ſie ſtets durch das Medium der Leiblichkeit, ſei es nun durch Theophanien oder durch das Wort, welches wir als das Leiblichwerden des Gedankens bezeichnen können, Röm. 10, 17. [1]). Gott konnte ſich mithin gar nicht anders offenbaren als dadurch, daß er ſich verleiblichte. Allein damit würde ſich Gott ſelber als abſoluter Geiſt aufheben, was nicht möglich iſt, weil Gott ſein und abſolut reiner Geiſt ſein identiſch iſt. Eine andere Form der Offenbarung iſt jedoch völlig undenkbar. Wenn nun Gott ſich nicht ſelbſt verleiblichen kann, ſo wird dieß in einem perſönlichen Weſen geſchehen, das aus ihm hervorgeht, das alſo ſeinen Urſprung unmittelbar in und aus Gott hat, ja in ihm vorausgeſetzt werden muß, und das mithin ebenfalls Gott,

[1]) Ohne eine Leiblichwerdung der Gottheit gibt es keine Offenbarung. Sie ſelbſt mußte ſich daher leiblich bei der Grundlegung des Reiches Gottes im Paradies, wie an Iſrael offenbaren. Das Wort Gottes iſt die leiblichgewordene Offenbarung. Jene mußte vorangehen, um für dieſe den Grund zu legen. Nachdem die Offenbarung im Worte fixirt war, werden daher die Theophanien ſeltener. Ein ähnliches Verhältniß findet im neuen Bunde ſtatt. Hieraus ergibt ſich auch die Nothwendigkeit, wie die Dignität des Wortes Gottes.

aber Gott im Prädicat ist. Wir sehen nun die Nothwendigkeit der Offenbarung Gottes in seinem Ebenbilde, im Sohne seiner Liebe, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leiblich wohnet, ein. Dieses Ebenbild besitzt alles, was Gott selber ist, nur nicht in absolut geistiger Weise, sondern in leiblicher Bestimmtheit des Geistes, oder mit andern Worten: im Geiste des Sohnes wurzelt die Dynamis der Leiblichkeit, welche daher auch die schlechthin adäquate Offenbarung desselben sein wird. Wir sind mithin auf einem ganz andern Wege der Betrachtung zu dem gleichen Resultat gelangt, was sich uns bei der Betrachtung der St. Kol. 2, 9. ergeben hat.

Was nun durch diese Offenbarung Gottes in's Dasein tritt, kann nie etwas anderes sein als Gottes unsichtbares Wesen. Nach Röm. 1, 19. 20. ist es dieses Wesen, welches, wie sich der Ap. sehr vorsichtig ausdrückt [1]), von der Schöpfung der Welt her an den Werken verständlich ersehen wird. Wir haben an dieser St. einen Beweis, daß Gott, sei es nun in der Schöpfung, oder in den Werken, oder sei es in der geschichtlichen Ausführung seines Heilsrathschlusses nur immer sich selber, sein unsichtbares Wesen, offenbart. Die ganze Schöpfung wird mithin in verschiedenen Graden und Stufen immer und überall nur eine Abspiegelung dieses Wesens entweder in geistleiblicher Form, wie in den Himmeln, oder in grob materieller, wie bei unserer Erde und den mit ihr zu einem System verbundenen Planeten sein [2]).

Es läßt sich nun auch der Unterschied zwischen Christus und der Welt bestimmen. Beide haben etwas Gemeinsames, in jenem, wie in dieser ist das unsichtbare Wesen Gottes sichtbar und erkennbar geworden, allein in Christo wohnt die ganze Fülle der Gottheit, während in jeder Welt nur

[1]) Vgl. m. Schr. Die Einheit der Urgeschichte. S. 184.

[2]) Nur geht aus dem richtig bestimmten Gottesbegriff hervor, daß Gott unmittelbar keine Finsterwelt schaffen konnte. Die Finsterniß, die Eitelkeit und die Verderbensmacht, die jetzt auf der Erde waltet, ist keine ursprüngliche Offenbarung Gottes als solche. Gott ist Licht und seine Schöpfungen können unmittelbar nur Lichtschöpfungen sein. Dieß gegen F. W. Schultz, die Schöpfungsgeschichte. 1865. S. 21 ff.

ein bestimmtes Maß des unsichtbaren Wesens Gottes in die Erscheinung tritt; sodann ist diese Fülle der Gottheit in Christo nicht geschaffen wie die Welt, sondern gezeugt. Nicht die göttliche Wesenheit selber ist in diesen Welten offenbar, sondern nur Wesensgedanken Gottes sind in ihnen schöpferisch verwirklicht. Das unsichtbare Wesen Gottes ist mithin in schlechthin anderer Weise in ihnen vorhanden, als im Sohne der Liebe.

Allein damit sind wir immer noch nicht der Beantwortung der Frage näher gekommen: Wie ist im Erstgebornen das All der Dinge geschaffen? ja die Lösung dieses Problems ist noch bedeutend erschwert worden, denn wohnt die ganze Fülle des unsichtbaren Wesens Gottes in ihm, so scheint für die schöpferische Wirksamkeit Gottes, durch welche er das All der Dinge in ihm setzt, gar kein Raum zu sein, oder mit andern Worten: es würde in ihm das Gleiche durch Zeugung, wie durch diese schöpferische Wirsamkeit gesetzt, wenn, wie wir anzunehmen genöthigt sind, die Offenbarung Gottes in der Welt mit Inbegriff der persönlichen Wesen eine totale ist. Wozu soll doch das, was in ihm, in der Fülle der Gottheit schon durch Zeugung gegeben ist, nun noch einmal durch eine nachfolgende Schöpfung gesetzt werden? Denn was er als das Ebenbild Gottes ist, das ist doch jedenfalls von dem schöpferischen Acte zu unterscheiden, durch welchen das All der Dinge ursprünglich seinen Urprincipien nach prototypisch in's Dasein gerufen wird. Es wird ja in ihm geschaffen, er selbst also muß seiner Person nach diesem Akte vorausgehen (vgl. V. 17.). Und wie endlich soll doch dieses All der Dinge in ihm geschaffen werden? Würde nicht in ihm durch diese Schöpfung ein seinem Wesen inadäquater Inhalt gesetzt und dieses Wesen gleichsam aus Ungeschaffenem und Geschaffenem zusammengesetzt werden? Würde denn nicht die ganze Fülle der Gottheit, die ihm einwohnt, einen solchen Inhalt ausstoßen?

Aus diesen Fragen dürfte einleuchten, daß diese Aussage zwar wörtlich aber dennoch in einem weitern Sinn zu

faſſen ſein wird. Aber wie denn? Wie das All der Dinge in Chriſto ſeinen Beſtand hat und dennoch außer (praeter) ihm exiſtirt, wie wir in Gott weben, leben und ſind und dennoch nicht geleugnet werden kann, daß wir außer ihm ſind; wie der Leib Chriſti, die Gemeinde (Epheſ. 1, 22. 23.), obgleich die einzelnen Glieder durchaus ſelbſtſtändig ſind, dennoch den Leib Chriſti bilden und alſo in ihm, in die Perſönlichkeit Chriſti abſolut verſchlungen iſt, ſo iſt das All der Dinge in dem Sinne in ihm geſchaffen, daß es in ihm, als in ſeinem Lebensgrund ſchöpferiſch vermittelt wird, aber ſo, daß es dennoch außer (praeter) ihm eine Exiſtenz beſitzt [1]). Den Sohn Gottes, in welchem dieſe Fülle der Gottheit in überſchwenglich geiſtleiblicher Weiſe wohnt, wird, ja muß eine ihr entſprechende Naturſphäre umgeben, in welcher die Urprincipien und das Grundweſen des Alls der Dinge prototypiſch hineingeſchaffen worden ſind. Sie ſind zugleich die Urbilder, die von Chriſto in die zeitliche Wirklichkeit ſchöpferiſch eingeführt werden.

Da in ihm die ganze Fülle der Gottheit wohnt, ſo hat er auch die Macht über dieſe realen Urbilder alles geſchöpflichen Seins. Chriſtus ſteht in einem ganz ähnlichen Verhältniß zur Schöpfung, wie Gott ſelbſt. Wie Gott als perſönlicher Geiſt die Macht iſt über das Geiſtweſen, ſo iſt auch der Sohn Gottes als Geiſt die Macht über die in ihm wohnende Gottheitsfülle. Und wie Gott, weil er ſeiner ſelbſt abſolut mächtig iſt, die Weſensgedanken ſchöpferiſch verwirklichen kann, ſo beſitzt auch der Sohn Gottes aus dem gleichen Grunde die Macht über die prototypiſch geſchaffenen Urprincipien oder Grundweſen der Dinge, welche in der in ihm wohnenden Gottheitfülle potentiell enthalten ſind. Nur darin unterſcheidet ſich der Vater von dem Sohne, daß er die Grundcauſalität des ganzen Alls der Dinge iſt [2]), und daß

[1]) Vgl. m. Schr. die Lehre von der Herrlichkeit S. 22 ff.

[2]) Vgl. Röm. 11, 36. und 1 Kor. 8, 6., wo die Worte „aus ihm (ἐξ αὐτοῦ und ἐξ οὗ) ſind alle Dinge“ nicht bloß ſagen wollen, daß ſie durch ſeinen Willen das Daſein haben, ſondern daß er, wie ſie ſchon Theophylakt erklärt, die Quelle (ἡ πηγὴ) derſelben iſt.

daſſelbe nur kraft ſeines Willens entſteht. Wenn nun auch dem Sohne auf Grund dieſer Urcauſalität eine ſchöpferiſche Thätigkeit zukommt, ſo kann ſie nur darin beſtehen, daß er dieſes Grundweſen der Dinge in die Wirklichkeit, mithin in ein ſelbſtſtändiges, für ſich ſeiendes und auf ſeiner höchſten Stufe, in ein perſönliches Daſein einführt. Sie erreichen daher auch nur den Zweck deſſelben, wenn ſie ſich in dieſem ihrem Grunde erfaſſen und ſich mit demſelben in freier perſönlicher Hingabe zuſammenſchließen. Jenes Grundweſen iſt der wahre Inhalt der Perſönlichkeit, die Gnadengabe der Herrlichkeit, die durch Chriſtum uns wieder erworben in und durch den heil. Geiſt uns geſchenkt wird. Dieſe Gnadengabe iſt in ihm beſchloſſen (Joh. 16, 14.), darum iſt und bleibt er auch ewig der Geber derſelben, wie das Ziel der Kreatur, des Alls der Dinge. Deßhalb fügt der Ap. noch hinzu, daß alles nicht nur durch ihn, ſondern auch zu ihm geſchaffen iſt. Das „durch ihn“ liegt dem „zu ihm“ zu Grunde; es iſt ein immanentes Verhältniß, in welchem die Kreatur zu ihm ſteht, aber dieſes weſentliche Verhältniß ſoll zu einem perſönlichen, frei geſetzten werden. Das „Zu ihm“ kommt mithin in gleicher Weiſe durch ſeine Wirkſamkeit, wie durch unſere perſönliche Thätigkeit zu Stande. Dort bei ihm in der Herrlichkeit liegt das Ziel unſerer Beſtimmung und unſeres Berufes, das wir im Glauben anſtreben, das uns in der Empfangnahme ſeiner Gnadengabe, des Grundweſens unſerer Perſönlichkeit, verſiegelt wird und das wir einſt erreichen, wenn wir ihn ſchauen in ſeiner Herrlichkeit. Das „Zu ihm“ weist auf die Richtung hin, die unſer perſönliches Streben einſchlagen ſoll; wir gelangen zu dieſem Ziele, wenn wir uns nach demſelben ausſtrecken; aber wir gelangen nicht zu ihm ohne jene Gnadengabe, welche unſerem Willen das Vermögen und die Kraft dazu verleiht und die Vorausſetzung iſt, durch welche wir der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes theilhaftig werden. Ohne ihn, ohne von ihm ergriffen zu ſein, vermögen wir nichts, aber mit ihm können wir unſern Beruf und Erwählung feſtmachen. Das „Zu ihm“ des

Alls der Dinge hat indeſſen noch eine weitere Bedeutung. Nicht allein die perſönliche Kreatur, ſondern Alles hat in ihm ſein Ziel, zu welchem jene nicht ohne den Kosmos hinankommt. Der Rathſchluß der Schöpfung wird erſt im Rathſchluß der Erlöſung erfüllt, deſſen Endziel die Vollendung des Alls der Dinge in Chriſto iſt. In ihm iſt alles beſchloſſen. Darum iſt auch ſeine Verheißung: „Siehe, ich mache alles neu," Offenb. 21, 5.; 2 Petr. 3, 13., Ja und Amen in ihm.

Die gleichen Grundgedanken, wiewohl in etwas anderer Wendung kehren in der im folgenden Paragraphen zu betrachtenden Stelle wieder.

§ 3.

Der Abglanz der Herrlichkeit und das Ebenbild ſeines Weſens. Hebr. 1, 2. 3.

Der Brief an die Hebräer iſt, wofür überwiegende Gründe ſprechen [1]), entweder an die judenchriſtlichen Gemeinden in Paläſtina, oder höchſt wahrſcheinlich an die zu Jeruſalem gerichtet und einige Jahre vor dem Anfang des jüdiſchen Krieges geſchrieben. Aus einigen Andeutungen geht hervor, daß in dieſer Gemeinde jenes friſche und reiche geiſtliche Leben unmittelbar nach der Gründung der Kirche durch die Ausgießung des heiligen Geiſtes, wie es die Apoſtelgeſchichte ſchildert, ziemlich verbleicht war. Es wird den Mitgliedern der Gemeinde zum Vorwurf gemacht, daß ſie, obgleich ſie Lehrer ſein könnten (K. 5, 12.), eines erneuerten Unterrichts in den Elementen des Chriſtenthums bedürften (Kap. 6, 1.). Namentlich ſcheinen ſie an dem Verhältniß des Sohnes Gottes zur A. T'lichen. Oekonomie, welche ſie überſchätzten, irre geworden zu ſein, und in Folge davon die eigenthümliche Würde des Sohnes Gottes, die vollgültige

[1]) Auf die Controversfrage, wohin dieſer Brief gerichtet war, näher einzugehen, iſt hier nicht der Ort. Wir verweiſen der Kürze wegen auf Delitzſch, Hebrbrief. S. XXVIII. und Riehm a. a. O. S. 27.

Kraft und die unermeßliche Bedeutung seines Opfers, überhaupt seines Mittleramtes verkannt zu haben. Wenn sich auch der ebionitische Lehrtypus noch keineswegs ausgebildet hatte, so mögen wohl in jene Zeit und nach Palästina die keimartigen Ansätze zu verlegen sein, aus welchen später der häretische Ebionitismus und Nazaraismus hervorging.

Gegenüber dieser sich anbahnenden Abirrung von der Linie der Wahrheit hebt nun unser Verf. ganz besonders die eigenthümliche Würde des Sohnes Gottes hervor. Zwar stellt er ihn (V. 1.) in eine Reihe mit den Propheten des alten Bundes, allein er unterscheidet ihn auch wieder durch die Benennung „Sohn" schlechthin von ihnen. Der Sohn ist, wie die Propheten, nur in unvergleichbar vollkommener Weise, der Exeget der Rathschlüsse Gottes [1]). Die durch die Propheten vermittelte Offenbarung verhält sich zu dieser, wie die Morgendämmerung zur Sonnenklarheit. Es entspricht ganz dem Charakter unseres Briefes, daß er die Offenbarung als ein Continuum, wie, daß er die im Sohne vermittelte, als die der Propheten abschließende und schlechthin vollendete betrachtet, Kap. 3, 6.; 7, 8. 28. Dieß konnte er jedoch nur durch die Darlegung begründen, welche Würde diesem Sohne eignet. Es geschieht dieß in V. 2. und 3., in welchen er den Begriff des „Sohnes" theils durch die Hinweisung auf sein ursprüngliches und vorweltliches Verhältniß zum Vater und zur Schöpfung darlegt und bestimmt, theils dadurch, daß er aufmerksam darauf macht, was er fortdauernd thut, und was er als der Sohn Gottes im Fleisch bewirkt und vollbracht hat, theils endlich durch die Bezeugung, daß er zur Rechten der Majestät erhöht ist. Was er in diesen inhaltsreichen Worten aussagt, ist die Melodie, welche durch die vollen Accorde im ganzen Brief hindurchtönt. Er enthält eine Vergleichung des Sohnes Gottes, des Mittlers des neuen Bundes mit den Mittlern des alten; er ist als solcher

[1]) Aehnlich Bleek a. a. O. II. 1. S. 30.: „In einem, welcher nicht bloß Prophet, sondern Sohn ist," und B. Moll (Lange's Bibelwerk XII.). S. 16.

größer als Moſe, welcher obgleich der größte Prophet in der A. T.'lichen Oekonomie, dennoch nur ein Diener iſt (Kap. 1, 1—3. 6.); er iſt durch die Ewigkeit ſeiner prieſterlichen Würde (Hebr. 5, 5. 6.; 7, 3.) unendlich erhaben über jeden menſchlichen Hohenprieſter (Kap. 4, 14. — 5, 10. und Kap. 7.); er bekleidet endlich ein viel vorzüglicheres Amt, denn er iſt nicht, wie die Prieſter, ein Pfleger der vorbildlichen, ſondern der wahrhaftigen Hütte (Kap. 8, 1—10. 18.) [1]). Es kommt ihm mithin eine Würde und Erhabenheit zu, durch welche er ſich ſchlechthin von allen denjenigen unterſcheidet, welche ebenfalls wie er als Mittler der Offenbarung betrachtet werden können.

Wiewohl nun der Sohn Gottes als ewiger Hoheprieſter, wie als Pfleger der wahrhaftigen Hütte vor der daſeienden Welt exiſtiren muß, ſo hat man dennoch gefragt, ob dieſe Benennung ſich auch auf ſeine vorzeitliche Exiſtenzweiſe oder bloß auf ſeine innerweltliche (menſchliche) und verklärte beziehe. Es iſt zwar nicht zu leugnen, daß Kap. 1, 1. und Kap. 5, 8. der hiſtoriſche Chriſtus, der auf Erden lebende, wirkende und leidende, wie daß Kap. 4, 14. der erhöhte dieſen Namen trägt, allein der Verklärte kann ihn nur darum haben, weil er ihm urſprünglich als vorweltlichem zukommt, da beide Exiſtenzweiſen im Allgemeinen nicht verſchieden ſein können. Zwar ſcheint es, als ob die Apoſtel dieſen Namen vorzugsweiſe dem hiſtoriſchen Chriſtus und nur ausnahmsweiſe dem vorweltlichen geben. Dieß hat indeſſen ſeinen leicht erkennbaren Grund, denn nicht in ſeiner vorweltlichen, ſondern in ſeiner geſchichtlichen Exiſtenzweiſe mit Einſchluß ſeiner Erhöhung zur Rechten Gottes hat er unſere Erlöſung begründet und geſtiftet. Er iſt um unſerer Sünden willen geſtorben und um unſerer Gerechtigkeit willen auferſtanden und erhöhet. Die Geſchichte ſeines Lebens, Leidens und Sterbens iſt für uns unmittelbar viel wichtiger, als die Erkenntniß ſeiner vorweltlichen Exiſtenz, Würde und

[1]) Riehm a. a. O. S. 39.

Wirksamkeit. Dennoch bedürfen wir auch einer verbürgten Nachricht über diese, da er nicht der Erlöser hätte werden können, wenn er nicht von Uran in einem schöpferischen und immanenten Verhältniß zur Welt stünde. Es dürfen daher Andeutungen und Zeugnisse über diese vorweltliche Existenz aus dem Munde Christi, wie in den Schriften der Apostel nicht fehlen, obgleich sie aus dem angegebenen Grunde und weil die Schrift kein dogmatisches Compendium ist, nur sparsam vorkommen werden. Sicherlich haben auch die Apostel jene Zustände Christi begrifflich nicht so abstract unterschieden, wie es von den Theologen geschieht und zudem ist für uns. Verf. die Benennung „Sohn Gottes" die treffendste, da sie ebensowohl seinen Ursprung, wie sein Wesen bezeichnet. Sehr gut sagt daher Riehm [1]) nach einer umsichtigen Prüfung der Stellen unseres Briefes, in welchen der Sohnesname vorkommt: „Wie die christologischen Ausführungen des Verf. überhaupt vom historischen Standpunkt ausgehen, so ist es allerdings auch zunächst der geschichtliche Christus, dem er den Sohnesnamen beilegt, aber diesen Namen trägt der geschichtliche Christus nur wegen des seiner Person wesentlichen, also auch ewigen und vorzeitlichen Verhältnisses zu Gott." Daß Christus der Sohn Gottes ist, das ist der unwandelbar eigenthümliche Charakter seiner Person. Dieser Charakter eignet ihm in jeder seiner verschiedenen Existenzweisen, unter jeder sonstigen Bestimmtheit seines Daseins. Darum kann ihm als dem Sohne ebensowohl die Vermittlung der Weltschöpfung und die Welterhaltung zugeschrieben werden, als die Bewirkung der Sündenvergebung und die Erhöhung zur Rechten Gottes, wie der Verf. Kap. 1, 2 ff. thut, wo das Subject aller Nebensätze, wie des Hauptsatzes der Sohn ist. Christus ist also in seinen drei verschiedenen Existenzweisen, in der vorzeitlichen, der irdisch menschlichen und der verklärten und verherrlichten immer ein und derselbe, nämlich der Sohn.

[1]) a. a. O. S. 275. Vgl. auch Delitzsch, Hebrbrief. S. 5. 150. 185. 271. Baur, Vorlesungen. S. 235.

An dieſe Worte „durch den Sohn“ ſchließt ſich nun der Beziehungsſatz: „welchen er geſetzt hat,“ ſehr eng an. Auch hier begegnet uns die Controversfrage, ob ſich dieſe Worte auf eine Würde beziehen, welche er urſprünglich ſchon beſaß, oder ob ſie ihm zu Theil wurde, nachdem er die Reinigung unſerer Sünden bewirkt hatte und zu ſeinem Vater zurückgekehrt war, oder auf beide Zuſtände, ſo aber, daß ſein Sitzen zur Rechten Gottes darin begründet iſt, weil er urſprünglich der Erbe über alles iſt. Gewöhnlich entſcheidet man ſich für die Anſicht, nach welcher der Sohn zum Erben erſt durch ſeine Erhöhung eingeſetzt worden ſei [1]), um allen Schein abzuwehren, als ob er ſeiner Gottheit nach in einem untergeordneten Verhältniß zu ſeinem Vater ſtehe [2]). Der Zuſammenhang an unſ. St. läßt jedoch dieſe Erklärung nicht zu. Die Bezeichnung Chriſti als Sohn wird nirgends und niemals in der heil. Schrift auf das innergöttliche Verhältniß bezogen, ſondern ſtets auf die Offenbarung Gottes durch denſelben, und das iſt auch der tiefere Grund, warum er in eine Reihe mit den Propheten geſtellt werden konnte. Die Bezeichnung: „Sohn“ involvirt mithin von Haus aus die Beziehung zu etwas außer (praeter) Gott, oder zu einer ſchöpferiſchen Offenbarung Gottes, zu einer Welt, die in dem Sohne geſetzt und deren Erbe er iſt. Die heil. Schrift verbindet die Begriffe Sohn und Erbe auf's Engſte miteinander; in der pauliniſchen Anſchauungsweiſe ſind ſie ein unzertrennliches Begriffspaar, Gal. 4, 7. [3]). Die beiden Namen ſind zwar nicht völlig gleichbedeutend; die Benennung „Sohn“ weiſt zurück auf ſeinen Urſprung aus dem Vater, auf ſein weſentliches Verhältniß zu ihm, die Benennung „Erbe“ auf ſeine Beziehung zur Welt hin, aber dennoch kann der Sohn gar nicht ohne dieſes Erbe gedacht werden. Nach Matth. 21, 37. 38. iſt Chriſtus als Sohn der Erbe. Dieſer

[1]) So Chryſoſt. Theodoret, Oekum. Theophyl. Calvin, Gerhard, Calov, Grotius, Storr, Tholuck.

[2]) Bleek zu dſ. St.

[3]) Delitzſch und De Wette zu dſ. St.

Name bedeutet: etwas als ſein Loos, d. h. als ſeinen beſtimmten gebührenden Antheil erhalten. „Auf jeden Fall," ſagt Bleek[1]), „liegt das darin, daß der Beſitz des Sohnes und ſeine Herrſchaft über alle Dinge ihm gleichſam wie das gebührende Theil verliehen ſei, nämlich vom Vater, aber auch das hat wohl durch das Wort angedeutet werden ſollen, daß dieſe Verleihung geſchehen ſei eben in Gemäßheit des zwiſchen ihnen ſtattfindenden Verhältniſſes als Vaters und Sohnes." Ueberdieß werden wir uns überzeugen, daß die Worte: „zum Erben einſetzen" und die: „ſich zur Rechten der Majeſtät hinſetzen" nicht völlig gleichbedeutend ſind, wenn ſie ſich auch, wie der Grund zur Folge verhalten.

Da Sohn und Erbe ihrem Begriffe und ihrer Bedeutung nach ſo nahe verwandt ſind, ſo wird man auch ſagen können, daß ſeine Zeugung als Sohn und ſeine Einſetzung als Erbe in einen Act zuſammenfallen. Allein wie kann denn bei ſeiner Zeugung von einem All' die Rede ſein, das dem Sohn als Erbe verliehen wird? Das Erbeſein ſetzt eine Erbſchaft voraus, während hier noch keine vorhanden zu ſein ſcheint. Wir kehren dieſe Einwendung[2]) geradezu um und ſagen: weil er Erbe genannt wird, ſo muß auch im eigentlichſten Sinne ein Erbe vorhanden ſein. Wir haben ſchon oben geſehen, daß das All der Dinge in ihm, dem Sohne oder dem Erſtgebornen aller Kreatur geſchaffen iſt, und daß dieſe urſprüngliche, von Gott ausgehende Schöpfung die prototypiſchen Urprincipien und das Grundweſen aller Dinge umfaßt, die in ihm begründet ſind, aber außer ihm Beſtand haben. Unſere Stelle iſt nun zwar nicht abhängig von der des Koloſſerbriefes, aber ſie ſteht mit ihr in den Grundbeſtimmungen unleugbar in ſehr naher und weſentlicher Verwandtſchaft. Wie er dort der Erſtgeborne aller Kreatur genannt wird, womit zugleich ein Verhältniß der Würde

---

[1]) Bleek zu bſ. St. (S. 33.) und ebenſo Bengel, Delitzſch zu bſ. St. und Riehm a. a. O. S. 275.

[2]) Gegen Ebrard zu bſ. St.

angedeutet ist, kraft welcher er das Haupt derselben ist, so wird er hier als Erbe aller Dinge bezeichnet und mithin ebenfalls in ein Verhältniß zu ihnen gesetzt, kraft welches sie ihm angehören. Wenn er hier der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und das Ebenbild seines Wesens heißt, so nennt dort der Ap. den Sohn der Liebe das Ebenbild des unsichtbaren Gottes. Wenn der Ap. von ihm sagt, daß alles durch ihn und zu ihm geschaffen sei, so wird hier von ihm bezeugt, daß durch ihn alle Welten gemacht sind. Wie nach Kol. 1, 17. das All der Dinge in ihm besteht, so trägt er nach Hebr. 1, 3. alle Dinge mit dem Worte seiner Kraft. Wie nach Kol. 1, 20. erst alles durch ihn zu ihm versöhnt werden mußte, damit er in allen Dingen den Vorgang habe, und er droben zur Rechten Gottes (Kol. 3, 1.) sitzen konnte, so mußte er nach Hebr. 3, 1. zuerst die Reinigung der Sünden bewirken, ehe er sich zur Rechten der Majestät in der Höhe hinsetzen konnte [1]).

Wenn diese Verwandtschaft unleugbar stattfindet, so werden wir auch eine Parallele für die Aussage: „welchen er gesetzt hat zum Erben über alles" in der Kolosserstelle zu suchen haben. Die Bestimmung: „in ihm ist das All der Dinge geschaffen" ist, wie wir nachgewiesen haben, in einem weiteren Sinne zu nehmen. Gerade vorher (Kol. 1, 13.) ist von dem Reiche des Sohnes die Rede, in das diejenigen, welche sich von der Obrigkeit und Gewalt der Finsterniß erretten lassen, versetzt werden sollen. Dieses Reich des Sohnes wird als ein schon bestehendes und nicht erst zu begründendes beschrieben; es wird das Erbtheil im Lichte genannt, das den Heiligen zufällt. Es steht mit dem Sohne in der engsten und innigsten Verbindung und ist seinem Wesen nach so wenig geschaffen wie er selbst. In diesem seinem Reiche der Herrlichkeit ist alles geschaffen, nämlich die realen Urbilder alles dessen, was durch ihn in die zeitliche Wirklich-

[1]) Schon Bengel bemerkt zu Hebr. 1, 3., daß sich die Hauptmomente unſ. St. mit Kol. 1, 15—20. in der beinahe gleichen Reihenfolge berühren.

keit oder in das ſichtbare Daſein eingeführt wird. Es erhellt nun, warum er der Erbe genannt wird. In dem Begriff des Erbes liegt, daß man es noch nicht beſitzt, ſondern es in Zukunft in Beſitz nehmen wird. Chriſtus hat nun allerdings ein Reich, er iſt, wie er ſelbſt bezeugt, ein König; nur eine kleine Zeit iſt er unter die Engel erniedrigt worden (Hebr. 2, 7. 9.), die ihm von dem Augenblick, als er ſie in's Daſein rief, anbetend dienen. Dieſes Reich iſt jedoch nicht von dieſer Welt, welche, obgleich auch ſie ihm kraft der Schöpfung angehörte, dennoch von ihm abgefallen iſt. Er kann ſie nicht in dieſer Trennung belaſſen, aber auch nur dann wiederum Beſitz von ihr ergreifen, wenn er ſich durch ſeinen Gehorſam bis zum Tode ein neues Anrecht an ſie erworben hat [1]). Er beſitzt zwar ſchon als Sohn ein ſolches Anrecht an dieſelbe, wie kraft der in ihm geſchaffenen realen Urprincipien des Alls der Dinge und kraft der durch ihn vermittelten Schöpfung, allein weil es in Frage geſtellt worden iſt, darum muß er es auf's Neue begründen, und dieß geſchah durch die von ihm bewirkte Erlöſung. Die Behauptung [2]), „daß Gott den in der Ewigkeit gezeugten Sohn vor der Erſchaffung der Welt bereits zu deren künftigen Beſitzer beſtimmt habe," iſt daher nicht ganz richtig, ſondern er iſt thatſächlich dieſer Erbe, aber er iſt noch nicht im vollen Beſitz deſſelben nach ſeinem ganzen Umfang, theils weil jene realen Urbilder noch nicht vollſtändig in die geſchichtliche Wirklichkeit eingeführt ſind, theils weil dieſe Welt, die im Argen liegt, noch nicht ſein völliges Eigenthum geworden iſt. Chriſtus iſt daher nicht erſt während ſeines Wandels oder in Kraft ſeines Leidens und Todes als der Erhöhte der Erbe geworden. Vielmehr hatte das Erbe ſelbſt ſchon Beſtand, ehe denn durch ihn die Welten ge-

[1]) Jedoch liegt hier noch etwas tieferes zu Grunde, die Verwirklichung der Urprincipien ſeiner Herrlichkeit in der Conſtituirung ſeiner Brautgemeinde, ſeines Leibes, durch welche erſt das All der Dinge ſeine Beſtimmung und Vollendung erreicht.

[2]) Gegen Ebrard zu d. St.

ſchaffen wurden. Es muß mithin der Sohn ſchon vor der Welt exiſtirt haben, denn ſonſt würde das Erbe gewiſſermaßen ein herrenloſes Gut geweſen ſein, wenigſtens wäre der noch nicht da geweſen, dem es jure haereditatis angehörte. Das Erbe konnte nie ohne den Sohn ſein, da es nur in ihm und durch ihn iſt und beſteht. Eben darum kann ſich aber auch die Benennung: „Sohn“ nicht auf die innergöttliche Exiſtenzweiſe Chriſti, ſondern nur auf die emanente und ökonomiſche beziehen [1]).

---

[1]) Riehm a. a. O. S. 296 ff. nennt die Erklärung Bleek's, De Wette's und Lünemann's, welche gleichfalls die Schöpfung der Welten durch den Sohn daraus ableiten, weil derſelbe zum Erben über Alles eingeſetzt iſt, eine unrichtige und das umgekehrte Verhältniß das richtige: weil Gott durch den Sohn die Welten geſchaffen, ſo habe ſeine Einſetzung in die Weltherrſchaft nichts auffallendes. Allein wenn der Verf. dieß hätte ſagen wollen, ſo würde er den zweiten Beziehungsſatz dem erſten vorangeſtellt haben. Wir müſſen dieß um ſo mehr erwarten, da der Verf. doch ſonſt ſeine Gedanken ſehr wohl logiſch zu disponiren weiß. Auch iſt keineswegs „Erbe ſein“ und „Einſetzen in die Weltherrſchaft“ völlig gleichbedeutend, ſondern verſchieden, wie Grund und Folge. Die Behauptung (Tholuck, De Wette, Ebrard, Delitzſch, Riehm), daß der Verf. zuerſt, V. 2., auf den Endpunkt der Macht des Erlöſers und dann auf den Anfang blickt, hierauf aber V. 3. den Weg zu jenem Endpunkt mit Rückſicht auf den Anfang ſchildert, iſt nicht richtig. Riehm hat eine Reihe von Gründen für dieſe Auffaſſung genannt, von welchen wir die wichtigſten anführen. So ſoll erſt durch jene Auffaſſung der Gedankenfolge der ganze Satzbau der Periode recht klar werden; wir bemerken dagegen, daß ſie zu künſtlich iſt, um klar zu ſein. Auch ſoll ſich dann der Satz viel beſſer an das Vorhergehende anſchließen, da unter dem Sohn der hiſtoriſche Chriſtus zu verſtehen ſei. Dagegen beweiſt der Context, daß der Verf. in dieſer Bezeichnung den Sohn in ſeinen verſchiedenen Exiſtenzweiſen zuſammenſchaut; der hiſtoriſche Chriſtus iſt ihm nicht verſchieden von dem vorweltlichen und von dem erhöhten. Das deutet er ſchon dadurch an, daß er ihn unendlich höher ſtellt als die Propheten. Nicht das lag daher nahe auf die jetzige Erhabenheit des Sohnes hinzuweiſen, ſondern ſofort zu begründen, warum er der allein vollkommene Offenbarer des Vaters iſt und dieß geſchieht in vollkommen genügender Weiſe durch die Ausſage: „welchen Gott geſetzet hat zum Erben.“ Daß der Sohn der vollkommene Mittler iſt, verlangt eine thatſächliche Bezeugung von Seiten Gottes, in welcher zugleich angedeutet

Dafür ſpricht auch der zweite Beziehungsſatz; der Sohn wird als Erbe zur Welt in die engſte Beziehung durch die Ausſage geſetzt, daß durch ihn Gott auch die Welten geſchaffen habe. Was aber das καὶ (auch) betrifft, ſo iſt es weder ein bloß anreihendes Füllwort, noch darf es auf die Welten, ſondern, wie ſchon Bengel richtig bemerkt, auf das Schaffen bezogen werden. Weil er ihn zum Erben eingeſetzt hat und ihm als ſolchem die Urprincipien immanent ſind, darum hat er auch durch ihn die Welten geſchaffen. Es iſt

---

wird, warum er dieß iſt. Wenn nun der Verf. dem hiſtoriſchen Chriſtus zuerſt mehrere Prädicate gibt, die ihm nur als dem vorweltlichen Logos eignen und erſt zuletzt von ſeiner jetzigen Herrlichkeit ſpricht, ſo iſt das kein unvermittelter Gedankenſprung, ſondern ein durchaus wohlvermittelter Zuſammenhang. Wie in der Koloſſerſtelle der Uebergang von der durch Chriſtum bewirkten Erlöſung auf ſeine vorweltliche Exiſtenzweiſe durch die Bezeichnung: „Sohn der Liebe“ vermittelt iſt, ſo auch hier. Riehm nennt die Berufung auf dieſe Stelle eine unberechtigte, weil der Lehrbegriff eines andern N. T.'lichen Schriftſtellers die Frage nicht entſcheiden könne. Wir haben ſchon oben nachgewieſen, wie nahe verwandt unſ. St. mit der des Koloſſerbriefes iſt und ſind daher vollkommen berechtigt, uns auf ſie zu berufen. In der Grundſubſtanz der Lehre der N. T'lichen Schriftſteller können wir keine Differenz zugeben. Riehm erkennt ausdrücklich an, daß die Worte: „er hat ihn geſetzt zum Erben“ eine thatſächliche Willenserklärung iſt, welche aber nicht zuſammenfalle mit der Uebertragung der Herrſchaft des Alls der Dinge, Hebr. 2, 8.; es werde mithin durch jene etwas anderes bezeichnet werden als durch dieſe; was aber dieſes Andere iſt, kann Riehm von ſeinem Standpunkt aus nicht ſagen. Wir berufen uns ferner keineswegs auf die „Gleichmäßigkeit mit den unmittelbar folgenden Sätzen.“ Die Einſetzung zum Erbe und die Schöpfung der Welten iſt ein einmaliger in der Vergangenheit liegender Act (Gott hat ihn geſetzt u. ſ. w.), dagegen was er als der Erbe und der Mittler der Weltſchöpfung ſeinem Weſen nach iſt und was er thut, das mußte durch das Präſens bezeichnet werden. Der Ausdruck „Erbe“ ſoll nur paſſend ſein, wenn von dem menſchgewordenen Sohne die Rede ſei, weil das Nomen in der Verbindung mit dem Zeitwort „einſetzen“ ſchwerlich anders vorkommt, als in Beziehung auf einen Beſitz, den der Erbe einmal nicht hatte. Dieſe Einrede iſt nur dann richtig, wenn man den Sohn als eine innergöttliche Perſon betrachtet, allein das iſt eben der Irrthum, daß man den Begriff: „Sohn“ im Sinne der Kirchenlehre und nicht im Sinne der heil.

ein Irrthum, wenn man meint, daß durch einen abſtracten Willensbeſchluß das All der Dinge hätte geſchaffen werden können. Die Möglichkeit des Schaffens ruht in der Macht und Herrſchaft über die reale Vorausſetzung der Schöpfung, über die Urprincipien, ſeien ſie nun ideel im Geiſte oder reell in der prototypiſchen Herrlichkeit geſetzt. Als Erbe muß der Sohn dieſe Prototypen in ſeiner Macht haben, oder vielmehr: eben darum iſt er Erbe, weil er zunächſt nur dieſe Prototypen in ſeiner Macht hat, welche er ſchöpferiſch in die Wirklichkeit einführen ſoll [1]).

Schrift faßt. Der Sohn iſt und bleibt der Erbe des Alls, auch wenn er zur Weltherrſchaft erhöht iſt, bis alle Dinge unter ſeine Füße gethan ſind; dieß wird Hebr. 2, 8. beſtimmt genug angedeutet. Er tritt dieſes Erbe erſt dann vollſtändig an, wenn der Rathſchluß Gottes vollſtändig erfüllt iſt, wenn alle Potenzen, welche er als der Erbe umfaßt, in's Daſein eingeführt ſein werden. Der Sohn Gottes iſt als der Träger und Mittler der Schöpfung wie der Erlöſung in eine geſchichtliche Bewegung eingegangen, deren Ziel die Vollendung des Rathſchluſſes Gottes in der vollſtändigen Auswirkung der Urprincipien iſt. Damit erledigt ſich die Bemerkung Riehm's und Ebrard's zu dſ. St., daß in dem Ausdruck: „Erbe" der Begriff des dauernden Beſitzes liege. Wir erkennen dieß vollſtändig an, ohne die Begriffe Weltherrſchaft und Erbe miteinander zu verwechſeln. Die übrigen Gegenbemerkungen, welche von gleichem Werthe ſind, glauben wir auf ſich beruhen laſſen zu können.

[1]) Damit iſt auch die Differenz gehoben, welche Riehm zwiſchen der Chriſtologie des Ap. Paulus und der des Hebrbriefes findet. Die Ausſage: „in ihm iſt Alles geſchaffen" iſt ganz congruent der andern: welchen Gott geſetzt hat zum Erben über Alles; auch in Betreff der Welterhaltung und Weltregierung iſt bloß eine Verſchiedenheit des Ausdrucks vorhanden. In den Worten: „in ihm hat alles ſeinen Beſtand" nennt Paulus die tiefſte Grundlage, auf welcher ſeine Macht beruht; weil er omnitenens iſt, darum iſt er auch omnipotens. Unſ. Verf. ſagt dafür: „er trage alles durch das Wort ſeiner Kraft." Er deutet mit dieſer Ausſage auf die allmächtige Wirkſamkeit des Sohnes Gottes hin. Weil in Gottes Weſen die concreten Möglichkeiten der Schöpfung liegen, darum kann er ſie ſchaffen und erhalten. Weil in dem Sohne die Welten geſetzt ſind oder weil er der Erbe iſt, darum trägt er ſie auch mit dem Worte ſeiner Kraft. Das Eine kann nicht ohne das Andere ſein. Die allmächtige Wirkſamkeit ſetzt mithin die Begründung der Welt in Chriſto voraus, er würde nicht omnipotens ſein, wenn er nicht omnitenens wäre. Es

Unter den αἰῶνες, welche durch den Sohn geſchaffen werden, ſind entweder die Welten zu verſtehen, welche den unermeßlichen Inhalt der unermeßlichen Zeit bilden [1]), oder einfach das Zeitleben, der Zeitlauf [2]). Der Begriff des Zeitlaufs geht in den der Welt über, an welcher ſich derſelbe vollzieht.

In dem erſten Beziehungsſatz (V. 2.) wird die alles überragende Würde des Sohnes als Erbe, im zweiten ſeine ſchöpferiſche Wirkſamkeit, alſo ſeine Machtſtellung über das All der Dinge ausgeſagt. Dabei konnte jedoch der Verf. nicht ſtehen bleiben. Was er ferner als der Sohn iſt oder ſein Verhältniß zum Vater und zur geſchaffenen Welt, ſowie das was er auf Erden lebend vollbringt und ſeine Uebernahme der Weltherrſchaft mußte mit einigen Worten angedeutet werden, wenn das volle Bild des Sohnes und Offenbarers Gottes gezeichnet werden ſollte [3]). Der Verf. wählt

---

iſt daher nicht richtig, daß nach Paulus die Welt in einem unmittelbareren Verhältniß zu Chriſto ſtehe, noch daß nach dem Hebrbrief der Sohn höher über die Welt hinausgerückt und ſein Verhältniß zu ihr in einer dem Verhältniß Gottes des Vaters zu derſelben noch entſprechenderen Weiſe aufgefaßt werde als in dem pauliniſchen Briefe. Die Verfaſſer der N. T'lichen Schrift haben nicht ſubjective Anſichten, ſondern die objective Wahrheit in denſelben niedergelegt; ſie können, ja ſie werden nach ihrer verſchiedenen Individualität, nach ihrem verſchiedenen Bildungsgang im Ausdruck variiren, aber die zu Grunde liegende Lehrſubſtanz wird überall die Gleiche ſein. Wir werden nachher ſehen, daß in der Anſchauung der Perſon Chriſti Paulus und der Verf. des Hebrbriefes ganz conform ſind. Nach der Anſicht Riehm's dagegen ſcheint es, als ob der Ap. Paulus ſich einer pantheiſtiſchen Anſchauung zuneige, alſo in einem Irrthum befangen, die Darſtellung des Hebrbriefes aber die richtigere ſei.

[1]) Delitzſch zu dſ. St.

[2]) Harleß, der Brief an die Epheſ. zu Kap. 2, 2. S. 144.

[3]) Aus dieſer Darlegung des Zuſammenhangs ergibt ſich, wie unrichtig v. Hofmanns a. a. O. I. 140 ff. Behauptung iſt, daß alle Ausſagen über die Perſon Chriſti in V. 2. und 3. bloß heilsgeſchichtliche Beſtimmungen enthalten. Schon der Zweck des Briefes fordert, daß der Verf. auf das vor- und überweltliche Weſen des Sohnes Gottes zurückgehe. Vgl. deſſen eingehende Widerlegung bei Delitzſch, Hebr-

die Participialconſtruction (V. 3.), weil der Sohn, welcher das Subject der folgenden Sätze iſt, alle dieſe Beſtimmungen in ſich in verſchiedener Beziehung vereinigt, oder, was wahrſcheinlicher, weil der Grund ſeiner Erhöhung eben ſo wohl in dem, was er iſt und als ſolcher fortwährend thut, wie in dem, was er vollbracht hat, liegt. Wenn dagegen [1]) bemerkt wird: „das abſolute innergöttliche und inweltliche Sein des Sohnes verhält ſich zu deſſen Erhöhung nicht wie Grund und Folge; des Sohnes Sein gehört zu dem Gebiete der metaphyſiſchen Nothwendigkeit, ſeine Geſchichte und ihr Ausgang dagegen dem Gebiete ethiſcher Freiheit an, beides alſo verſchiedenen Gebieten," ſo wird vom Standpunkt der Kirchenlehre argumentirt, die wir in Beziehung auf die Lehre von dem Verhältniß des Sohnes Gottes zu ſeinem Vater und zur Welt in der hl. Schrift nicht begründet finden. Der Sohn gehört der Geſchichte an, nämlich der Geſchichte, die mit der durch ihn vermittelten Schöpfung der Welt beginnt. Er iſt der Abglanz der Herrlichkeit nicht als innergöttliche Perſon, ſondern als der Mittler der Schöpfung; und weil er dieß iſt, konnte er die Reinigung unſerer Sünden bewirken, und nachdem dieß geſchehen war, ſich hinſetzen zur Rechten der Majeſtät in der Höhe. Auch können wir das Gebiet metaphyſiſcher Nothwendigkeit und ethiſcher Freiheit nicht ſo abſolut trennen, wie oben behauptet wird, da auch für den Vater wie für den Sohn die Nothwendigkeit aufgehoben und verklärt iſt in der Freiheit. Was namentlich den Sohn betrifft, ſo wird man nicht leugnen können, daß er den Erlöſungsrathſchluß des Vaters in ſei-

---

brief. S. 6 ff. Eine nicht unerhebliche Schwierigkeit bietet allerdings die Ausſage dar, daß er trage das All der Dinge mit dem Worte ſeiner Kraft, da ſie eine Beſtimmung enthält, die ſich in allem Wechſel der Zuſtände gleich bleibt. Wir ſind daher zu der Annahme genöthigt, daß dieſes Thun und Wirken unbedingter Macht auch während ſeines Wandels auf Erden ſtattgefunden hat.

[1]) Delitzſch, Hebrbrief. S. 7. Moll zu bſ. St. und Hofmann a. a. O.

ner Perſon nicht vollzogen hat, weil er mußte, weil ihn eine methaphyſiſche Nothwendigkeit dazu nöthigte, ſondern weil er wollte. Er hat ihn in der vollkommenſten Freiheit erfüllt. Nicht nur ſein Tod am Kreuze war ein freiwilliger, auch ſein Kommen in die Welt war dieß. Iſt aber der Erlöſungsrathſchluß zugleich mit dem Schöpfungsrathſchluß geſetzt, ſo wird man wohl auch annehmen müſſen, daß er auch die Ausführung des Letzteren in der völligſten Freiheit und mit dem vollen Bewußtſein deſſen übernommen hat, was mit demſelben verbunden war.

Bei der Betrachtung des dritten Verſes können wir nicht umhin darauf aufmerkſam zu machen, daß der erſte Participialſatz (dieweil er iſt, oder ſeiend der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und das Ebenbild ſeines Weſens) in einer Gedankenreihe vorkommt, welche ausſchließlich von der Schöpfung handelt. Im zweiten Vers wird der Sohn als der Erbe aller Dinge und als der Mittler der Schöpfung, im zweiten Participialſatz (V. 3.) als der Träger dieſes All's bezeichnet. Zugleich iſt dieſer Satz mit dem erſten (V. 3.) durch die Partikel τε auf's engſte verbunden [1]), welche, wenn nicht gegenſeitig ſich bedingendes, doch innerlich verwandtes an einander reiht. Der Sohn iſt mithin beides zugleich, das Strahlbild und der Träger; daß er dieſer iſt, iſt in ſeiner Würde als Strahlbild begründet. Keine dieſer Ausſagen weist ſomit auf ein innergöttliches Verhältniß, ſondern auf eine Beziehung zur Welt hin. Als das Strahlbild iſt er, obgleich er Urſprung und Weſen aus Gott empfangen hat, für das All der Dinge da. Unſere Stelle enthält mithin eine ganz ähnliche Ausſage, wie Kol. 1, 15—17. Wir ſtehen mit dieſem Nachweis im entſchiedenen Widerſpruch mit der gangbaren Erklärung, welche Delitzſch mit den Worten ausdrückt: „Wir dürfen und müſſen uns alſo dem Satze, welcher iſt das Strahlbild u. ſ. w. mit der Vorausſetzung zuwenden, daß er das ewige innergött-

[1]) Vgl. Delitzſch, Hebrbrief. S. 12.

liche Verhältniß unſeres Verſöhners zu Gott bezeichne, über welches uns die hl. Schrift nicht unbelehrt läßt, weil wir, ohne darüber belehrt zu ſein, das Verſöhnungswerk weder verſtehen noch würdigen könnten." Es iſt nun zwar richtig, daß uns die Schrift über das Verhältniß des Sohnes zum Vater Aufſchluß geben wird, aber über das innergöttliche Verhältniß beider zu einander kann ſie keine Belehrung enthalten. Sie geht überall nur bis zu der Uroffenbarung des Vaters im Sohne zum Behuf der Weltſchöpfung zurück und kann dieſe Linie nie überſchreiten, da wir Gott nur in ſeiner Offenbarung, mithin nur und allein in der durch ſie eingeleiteten geſchichtlichen Bewegung, in der Bezeugung in ſeinem Worte wie beſonders im Sohne als dem Mittler dieſer Offenbarung erkennen können. Auch die Bezeichnung „Sohn" weist zunächſt gar nicht in das innergöttliche Verhältniß hinein. Als Sohn iſt er ſtets der Offenbarer und Mittler Gottes. Eine Belehrung über das innergöttliche Verhältniß des Sohnes zum Vater wird auch durch den Zweck der heil. Schrift ausgeſchloſſen, welche überall bloß das enthält, was dem Menſchen unmittelbar frommt. Was Gott für uns in Chriſto iſt, thut und wirkt, das und nur das iſt der Inhalt aller Bezeugungen der heil. Schrift.

Ob dieſe Anſchauung unſ. St. entſpricht, läßt ſich nur aus einer eingehenden Betrachtung derſelben erkennen. Der Sohn wird zuerſt als Strahlbild der Herrlichkeit Gottes bezeichnet. Ἀπαύγασμα iſt entweder [1]) der Abglanz, Ausſtrahl, welchen ein Beſtrahltes wie etwa ein Spiegel zurückgibt, welche Erklärung aber darum unpaſſend iſt, weil es ſich nicht darum handelt, was der Sohn als der Abglanz eines Mediums oder als der Widerſchein auf einem andern Körper, ſondern was er in ſeinem Verhältniß zu Gott iſt, — oder der Abglanz, welcher von einem Strahlenden ausgeht [2]), wonach der Sohn als der Ab- und Ausglanz der

[1]) So Calvin, Beza, Grotius u. A.

[2]) So Origenes, Chryſoſt. Theophyl. Bleek, Delitzſch u. ſ. w.

göttlichen Doxa bezeichnet wird. Allein auch dieſe Erklärung genügt nicht ganz, denn der Abglanz iſt etwas, das ſtetig von ſeiner Urſache ausgeht, wie die Strahlen von der Sonne, ſo daß alſo der Sohn als der fortdauernde Lebensakt des Vaters dargeſtellt würde. In unſ. St. ſoll aber gar nicht hervorgehoben werden, wie und daß der Sohn fortdauernd hervorgeht, ſondern was er an ſich ſelbſt iſt. Dafür ſpricht die Form ἀπαύγασμα, welche den Akt nicht als dauernden, ſondern als einen abgeſchloſſenen und in ſeinem Reſultat ruhenden darſtellt [1]). Es bezeichnet ein Licht oder einen Strahlenkranz, der von einem andern Lichte ausgeſtrahlt iſt, ſofern derſelbe nun als ein ſelbſtſtändig gewordener gedacht und angeſchaut wird. Im Deutſchen dürfte der Ausdruck: „Strahlbild" am meiſten entſprechen; als Strahlbild iſt es ein lebendiges, von Strahlen gebildetes, nicht bloß ein aufgefangenes und reflectirtes Bild; als Strahlbild iſt es als ein ſelbſtſtändiges und bleibendes gedacht; es iſt mehr als ein bloßer Strahl oder Bild, eine vom Urlicht producirte Sonne [2]). Neben der Selbſtſtändigkeit liegt in dieſem Ausdruck der Begriff der Abſtammung und ſomit auch der der Weſensgleichheit.

Es iſt nun aber auffallend, daß die Beſtimmung, weſſen Strahlbild der Sohn iſt, nicht τοῦ θεοῦ (Gottes), ſondern τῆς δόξης αὐτοῦ (ſeiner Herrlichkeit) lautet. Delitzſch [3]) verſteht unter dieſer Herrlichkeit: „die überſinnliche geiſtige Feuer- und Lichtnatur Gottes ſelber, welche er, um vor ſich offenbar zu werden, aus ſich herausſetzt, und der Sohn heißt der Abglanz dieſer Doxa, weil in ihm die ihr inwohnende Potenz des Lichtes ſich wie in eine am ewigen Himmel göttlichen Weſens aufgegangene Sonne zuſammenfaßt. Denn iſt die Entſtehung des Sohnes ein innergöttlicher Proceß,

---

[1]) Ueber dieſe Bedeutung der Verba auch μα, vgl. Lobeck, Paralip. p. 396.; Krüger, griech. Gram. S. 191.

[2]) So Ebrard und Moll zu dſ. St.

[3]) Hebrbrief. S. 10.

ſo iſt ſie keine von Gott ausgehende Wirkung, ohne zugleich auch eine auf ihr zurückgehende zu ſein.“ Gott iſt nach dieſer Anſicht als eine überſinnliche geiſtige Feuer- und Lichtnatur noch nicht vor ſich ſelber offenbar, noch nicht ſelbſtbewußt. Er erlangt dieſes Selbſtbewußtſein erſt in Folge eines Proceſſes, in welchem der Sohn entſteht. Gott iſt mithin vor der Entſtehung des Sohnes, — an ſich betrachtet — blinder, bewußtloſer Naturtrieb, blinde, bewußtloſe Natur, deren Elemente in einer Gährung begriffen ſind, bis im Sohne das Licht über ihr aufgeht und jene Elemente ihren Mittelpunkt, gleichſam das Product, in welchem ſie ruhen, finden. Erſt im Sohne wird ſich Gott offenbar oder der Sohn iſt das Selbſtbewußtſein des Vaters. Das heißt aber nichts anderes als: der Sohn iſt der ſelbſtbewußte Mittelpunkt des göttlichen Weſens, denn in ihm faßt Gott nicht ſich zuſammen, ſondern wird in ihm zuſammengefaßt. Das göttliche Weſen ſinkt mithin zur im Sohne aufgehobenen Vorausſetzung herab; Gott iſt nicht mehr Gott, ſondern der Sohn iſt Gott, wenn doch unter Gott eine zweckſetzende, alſo ſelbſtbewußte Kauſalität verſtanden werden muß. Man könnte Gott höchſtens einen potentiellen Gott, d. h. einen Gott nennen, der nicht Gott iſt. Der Begriff eines potentiellen Gottes iſt eine contradictio in adjecto. Auch vom bibliſchen Standpunkt aus iſt dieſe ſpeculative Darſtellung des trinitariſchen Proceſſes nicht haltbar. Abgeſehen davon, daß ſie über eine ſolche Conſtruction der immanenten Trinität gar keine Andeutung gibt, ſo ſpricht ſchon das gegen ſie, daß ſie Gott überall als ſelbſtbewußten, ſeine Rathſchlüſſe nicht im Sohne vermittelnden, ſondern ſie ſelbſtſtändig und perſönlich faſſenden bezeichnet. Sie weiß auch nichts von einem Proceß, von einer Entwicklung Gottes vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Ebenſo wenig bedarf Gott der Offenbarung vor ſich ſelbſt, d. h. im Sohne, um ſich des Reichthums ſeines Weſens bewußt zu werden, vielmehr kann kein Moment im göttlichen Leben gedacht werden, wo er nicht ſtets ſich abſolut bis in ſeine innerſten Tiefen durchſchaut.

Ueberdieß iſt an unſ. St. gar nicht von dem innergöttlichen Verhältniß des Sohnes zum Vater die Rede, ſondern von ſeinem Verhältniß zu ihm, ſofern er für die Welt das Strahlbild Gottes iſt. Es liegt ſchon im Begriff des Sohnes, daß er in der innigſten Beziehung zu ſeinem Vater ſteht. Gott iſt als Geiſt abſolutes Leben, das als ſolches eine abſolute Lichtesherrlichkeit beſitzt. Das Licht iſt die Form, in welcher ſich das wahrhafte Leben offenbart, das Leben Gottes wird ſich mithin abſolut im Lichte reflectiren. Dieſes Lichtleben iſt die göttliche Doxa, das unnahbare Licht, in dem er wohnt. Aus dieſer Lichtesherrlichkeit iſt nach dem Wohlgefallen Gottes der Sohn als das Strahlbild derſelben geboren. Er beſitzt mithin dieſe Lichtesherrlichkeit als eine aus Gott originirende, aber in ſelbſtſtändiger perſönlicher Weiſe, wie ihm auch der Vater das Leben gegeben hat, um es in ſich ſelber als einen eigenen Lebensquell zu haben. Die ganze Herrlichkeit und Majeſtät des göttlichen Weſens ſtellt ſich dar und offenbart ſich in dieſem Strahlbild [1]). Es iſt nichts im Vater, was nicht auch dem Sohne eignet [2]).

---

[1]) Bleek zu dſ. St.

[2]) Vgl. Umbreit, die Sünde S. 99. über den Begriff der Herrlichkeit. Wenn Riehm a. a. O. S. 282. ſagt: „Das Weſen des Sohnes hat ſeinen Grund und Urſprung in dem Weſen Gottes und zwar iſt es kein Schöpfungsakt, kein auf einem beſtimmten Willensentſchluß folgendes „Es werde", was ihn in's Daſein rief, vielmehr iſt es im Weſen Gottes ſelbſt begründet, daß es einen ſolchen Abglanz von ſich ausgehen läßt; es iſt der Herrlichkeit Gottes als dem Inbegriff der Eigenſchaften natürlich, daß aus ihr eine zweite Herrlichkeit, die Weſensherrlichkeit des Sohnes hervorgehe", ſo müſſen wir widerſprechen. Zuerſt iſt an unſ. St. von dem Ausgehen des Sohnes aus dem Vater gar keine Rede, ſondern der Sohn wird als der vom Vater ausgegangene bezeichnet. Ferner iſt es kein naturnothwendiger unfreier Akt, vermöge deſſen der Sohn hervorgeht, es iſt dieß dem Vater nicht „natürlich", ſondern ein ſelbſtbewußter Akt ſeiner freien Liebe. Riehm nennt nach dem Vorgang Umbreit's die Herrlichkeit Gottes in Chriſto die Offenbarungsfülle; ſie iſt mithin in Chriſto in der beſtimmten Beziehung auf die Offenbarung geſetzt, ja der Sohn iſt ſelber dieſe Offenbarung. Wenn dieſe Offenbarung Gottes nicht auf einem beſtimmten

In dem Ausdruck: „Strahlbild der Herrlichkeit“ wird mit dem ersten Worte besonders der Begriff der Abstammung und des Hervorgehens, aber als eines vollendeten Actes hervorgehoben, durch das zweite Wort aber auf die Wesensquelle, aus welcher das Strahlbild sein Dasein empfangen hat, hingewiesen. Die Doxa Gottes ist das Zeugende, das Strahlbild das Gezeugte. Wie nun alles Gezeugte mit dem, woraus es gezeugt ist, Aehnlichkeit hat, so wird noch besonders betont, daß der Sohn das Ebenbild oder Prägebild seines Wesens sei. Auch noch aus einem andern Grunde mußte diese Bestimmung nachfolgen. Das Wort: „Strahlbild“ ist mit Beziehung auf den Begriff der Doxa gewählt. Die Doxa wird als eine strahlende gedacht und das Strahlbild ist das Product derselben. Man könnte darin den Begriff der Emanation finden wollen, wie denn die Sonne ihrer Natur nach das Licht ausstrahlen muß, auch wird das Wesen Gottes nur in der Form seiner Herrlichkeit aufgefaßt. Um nun jeder Mißdeutung vorzubeugen, wird noch die folgende Bestimmung hinzugefügt: χαρακτὴρ bezeichnet das Eingeschnittene und den Gegenstand, welchem die Züge eines andern eingeschnitten sind, es ist ein dem Prägestempel oder überhaupt dem Original in der Gesammtheit seiner Züge entsprechendes Abbild, das Ebenbild des Originals. In dem Wesen des Sohnes hat sich das Wesen des Vaters in seiner

---

Willensbeschluß beruhte, so wäre die Schöpfung der Welt, die in dieser Offenbarungsfülle mitgesetzt ist, ein naturnothwendiger Akt und — der Pantheismus mit allen seinen Consequenzen nicht zu vermeiden. So gewiß die Welt nur in freier Liebe von Gott geschaffen ist, so gewiß muß auch der Sohn, dieser Mittler der Schöpfung, in freier Liebe aus Gott hervorgegangen sein. Nicht die Wesensherrlichkeit selber als solche wird offenbar, wie Riehm a. a. O. S. 280. sagt, sondern sie stellt sich dar in einem Ausglanz, in ihrem sichtbaren Ebenbild. Die heil. Schrift führt übrigens das Hervorgehen des Sohnes auf einen Willensbeschluß Gottes zurück. 1 Petr. 1, 20. vgl. mit Ephes. 1. 4—6.; 3, 9.; Kol. 1, 19. Endlich müßte der Sohn als innergöttliche Person die gleiche unanschaubare Lichtesherrlichkeit wie der Vater besitzen, da in der Trinität eine Ungleichheit unmöglich stattfinden kann.

ganzen Fülle ausgeprägt[1]), aber, was unmittelbar dem Zwecke nach in dieſen Worten liegt, in einer ſichtbaren[2]), der Kreatur zugewandten Form. Der Begriff des Prägebildes entſpricht mithin völlig dem des Ebenbildes, Kol. 1, 15. Der Sohn iſt aber das Prägebild τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (ſeines Weſens). Die Grundbedeutung von ὑπόστασις iſt das Unterſtellen oder Unterſtehen. Es kann daher nur „das der Erſcheinung unterliegende Weſen, den Weſensgrund" bezeichnen. Das Weſen Gottes oder ſeine innere geiſtige Beſtimmtheit hat im Sohne ihr volles Präge- oder Ebenbild. Wie die Doxa ſich in einem Strahlbilde oder Ausglanz darſtellt, ſo prägt ſich das ewige Weſen Gottes in perſönlicher Freiheit in einer ihr ſchlechthin ebenbildlichen Erſcheinungsform aus. „Dieſe Erſcheinungsform," ſagt Ebrard[3]) treffend, „wird aber nicht als eine Abbildung gedacht, als hätte der Weſensgrund ſelber ſchon eine Geſtalt und als würde deſſen Geſtalt nur copirt in einer zweiten, ſondern als unmittelbare und weſentliche Verſichtbarlichung und Verleiblichung des Weſens." Es ergibt ſich auch daraus, daß wir hier an die zweite innergöttliche Perſon nicht zu denken haben; ſie könnte unmöglich das Präge- oder Ebenbild des Weſens Gottes, alſo das von ihm durch einen perſönlichen Willensentſchluß außer (praeter) ſich geſetzte und als ſolches perſönlich ſelbſtſtändige Ebenbild genannt werden, ſondern ſie wäre dieſes Weſen ſelbſt.

Ueberblicken wir von dem gewonnenen Standpunkt aus die Beſtimmungen, welche wir bisher betrachtet haben, ſo iſt der Sohn zunächſt, wie die Propheten, der Exponent der göttlichen Rathſchlüſſe, aber er unterſcheidet ſich von ihnen

---

[1]) Vgl. beſonders Bleek, Delitzſch zu bſ. St. und Riehm a. a. O. 278—288.

[2]) Calvin zu bſ. St. sic apud te cogita, gloriam Patris esse tibi invisibilem, donec in Christo refulgeat: ideo vocari characterem substantiae, quod Patris majestas sit recondita, donec se veluti in imagine impressam ostendat.

[3]) zu bſ. St.

wie der Sohn von den Knechten. Wie der Sohn dieſe abſolute Offenbarungsform Gottes iſt, wird in den Beſtimmungen, V. 2., ganz beſonders aber in den Participialſätzen V. 3., ausgeſagt. Der Verf. ſteigt von dem, wozu er eingeſetzt und durch den die Welten geſchaffen ſind auf zu dem innerſten Weſensgrund dieſes ſchon durch jene Ausſagen über die Propheten ſchlechthin erhabenen Sohnes Gottes. Er iſt mithin der Ausglanz der Herrlichkeit Gottes und das Ebenbild ſeines Weſens als der Sohn, der als ſolcher alle Offenbarung von Anfang vermittelt. Wenn es nun auch der Verf. nicht unmittelbar andeutet, daß er als dieſe perſönliche Offenbarungsform den unſichtbaren Gott ſichtbar darſtellt, ſo liegt dieß doch mittelbar in den Beſtimmungen ſeines Verhältniſſes zu Gott, denn eben der Sohn iſt der Offenbarer Gottes, mithin der, in dem Gott erſcheint und geſchaut wird. Als der Offenbarer Gottes, oder was gleichbedeutend iſt, als der Mittler zwiſchen Gott und der durch ihn zu ſetzenden Kreatur wird er das Weſen Gottes in der vollkommenſten Weiſe als ſeinen eigenen Weſens- und Lebensgrund beſitzen, wie er auf der andern Seite der Kreatur zugewandt, ja in gewiſſem Sinne mit ihr verwandt ſein wird. Dieſe Verwandtſchaft wird, wie wir ſie vorläufig zu beſtimmen vollkommen berechtigt ſind, in der Sichtbarkeit beſtehen. Dieß iſt der Inhalt und die Bedeutung jenes lange noch nicht genug erwogenen Wortes des Herrn: „Wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater.“ Denn daß er daſſelbe nicht allein, ja nicht einmal vorzugsweiſe auf ſeine irdiſche Erſcheinungsform, auf ſeine fleiſchliche Knechtsgeſtalt bezieht und beziehen kann, liegt auf der Hand, da ja gerade dieſe Knechtsgeſtalt ſeinen göttlichen Weſens- und Lebensgrund eher verhüllte, als offenbarte. Sie war nicht ſeine adäquate Exiſtenzform, wenn auch durch ſie in ſeinen Worten und Werken, wie überhaupt in ſeinem ganzen Verhalten, ſeine verborgene Herrlichkeit hindurchleuchtete. Wir ſehen: die gleichen Beſtimmungen, welche wir bei der Betrachtung von

Kol. 1, 15. gefunden haben, kehren auch hier wieder und nur der Ausdruck iſt ein verſchiedener [1]).

Die beiden Participialſätze enthalten eine Bezeichnung des Seins und Weſens des Sohnes Gottes als ſolchen, d. h. als der Offenbarungsform Gottes. Dieſes Sein und Weſen wird ihm daher ebenſowohl in ſeiner vorweltlichen, wie in ſeiner erhöhten Exiſtenzweiſe, ja ſogar auch in ſeiner fleiſchlichen Exiſtenzweiſe zukommen. Er unterſcheidet ſich von den Propheten dadurch, daß er nicht wie ſie nur einzelne Rathſchlüſſe des Vaters, ſondern den ganzen Rathſchluß, ja den Vater ſelbſt zu offenbaren hat. Den Vater ſelbſt kann aber nur derjenige offenbaren, welcher die Fülle der Gottheit in ſich wohnen hat. In dieſer Fülle oder in dieſem Weſen des unſichtbaren Gottes im Sohne ruht ſeine ſchöpferiſche Macht, weil er in demſelben, wie auch Gott, die ideellen Potenzen der Welt umfaßt; in ihm iſt auch das Wort der Macht begründet, mit welchem er fortwährend das All der Dinge trägt. Das Verbum φερειν hat zunächſt die Bedeutung eines ſtützenden und dadurch zuſammenhaltenden Tragens. Wie durch den Sohn alles geſchaffen iſt, ſo wird auch durch ihn alles geſtützt und getragen, ſo daß es zuſammengehalten wird und nicht wieder auseinandergeht oder zuſammenſtürzt.

Die Möglichkeit der Erhaltung der Welt iſt ebenſo in ihm, in ſeinem Weſen, begründet, wie die Vermittlung der Weltſchöpfung. Die beiden Participialſätze, V. 3., werden

---

[1]) Auch unſ. Verf. nennt, Kap. 1, 6., den Sohn den Erſtgebornen. Zwar fehlt jeglicher Zuſatz, wie bei Paulus, und man könnte deßhalb im Zweifel ſein, was zu ergänzen oder wie er zu faſſen ſei. Nach Bleek II. 1. 128. ſpricht dieß eben dafür, daß der Hauptbegriff deſſelben der gleiche iſt, wie Kol. 1, 15. und bei Philo. Andere, wie Ebr., De Wette, Lünemann, Delitzſch u. A. vergleichen Röm. 8, 29. Der Erſtgeborne unter vielen Brüdern iſt er nur wegen ſeiner innern Würde, welche in ſeiner Erhabenheit über der Schöpfung, mithin auch in ſeiner Vorweltlichkeit und in ſeinem unmittelbaren Verhältniß zu ſeinem Vater beſteht. Wir gelangen daher zu der gleichen Bedeutung dieſes Wortes, wie Kol. 1, 15. Vgl. auch Riehm a. a. O. S. 292.

deßhalb durch die Partikel τε auf's Engste mit einander verbunden. Der Sohn trägt aber das All der Dinge nicht unwillkührlich, bewußtlos, etwa vermöge einer naturnothwendigen Beziehung zur Schöpfung, sondern durch das Wort seiner Macht. Wenn auch der Sohn der innerste Lebensgrund des Alls ist, so ist er es doch nicht so, daß er in ihr aufgeht, sondern er ist dieser Lebensgrund in absolut persönlicher Weise. Das All der Dinge ist keine Emanation, vielmehr sind die realen Urprincipien desselben schöpferisch durch die Macht seines Willens in's Dasein eingeführt worden. Wenn die Welt durch die Macht seines Wortes getragen wird, so ist sie auch durch die gleiche Willensthätigkeit geschaffen. Das Wort ist die Offenbarung des Innern, in ihm spricht sich der selbstbewußte Wille aus. Es ist um so wirksamer, je machtvoller die Persönlichkeit ist, die es ausspricht. Die machtvollste Persönlichkeit ist Gott selbst, weil sein Wesen absolute Totalität, weil er der sein selbst absolut Mächtige ist. Im Sohne ist der Vater in der Fülle seines Wesens persönlich offenbar und darum ist sein Wort das Wort der Macht. Die Fassung des Willens im Worte der Macht ist als eine fortdauernde[1]) zu betrachten, wie er auch stets der Ausglanz der Herrlichkeit bleibt. Es ist der stets wirksame Lebensgrund der Schöpfung; und drückt, wie wir schon früher[2]) sagten, dem All der Dinge das Siegel des bleibenden Bestehens und der Hörigkeit gegen den Sohn auf. Alle Dinge tragen nach den verschiedenen Stufen ihres Daseins die Signatur[3]) dieses im Wesen des Sohnes urstündenden Machtwortes. Wie ferner die Sonne vermöge ihrer

[1]) φερων, part. praes.

[2]) Bd. 1. S. 351.

[3]) Daß χαρακτηρ auch die Bedeutung Prägestempel hat, wird von Delitzsch und Moll zu bs. St. anerkannt. Er besitzt mithin als das Vor- und Urbild der Kreatur auch die Bestimmung und die Macht ihr sein Gepräge aufzudrücken. Die ganze Schöpfung ist von ihrem ersten Anfang an bis zu ihrer Vollendung von ihm durchwaltet. Ihre Vollendung wird sie erst dann erreichen, wenn alles von seinem Lebensgeist durchdrungen ist, wenn alle feindlichen Mächte zum Schemel seiner Füße gelegt sind, und er nicht bloß seiner Bestimmung nach, sondern im vollen Sinne dieses Wortes das A und O der Schöpfung geworden ist.

phyſiſchen Kraft alle Glieder des Planetenſyſtems trägt und ſie unbeſchadet ihrer relativen Selbſtſtändigkeit zu einer Einheit verbindet, ſo trägt der Sohn durch dieß Wort ſeines machtvollen Willens das ganze All der Dinge und verbindet es zu einem Univerſum. Paulus ſpricht den ganz gleichen Gedanken in den Worten aus: „und es beſtehet alles in ihm.“ Zwar ſcheint hier mehr das Sein und Beſtehen des Alls in Chriſto ausgeſagt zu ſein, während ihn unſer Verf. als den wirkſamen Lebens- und Weſensgrund, als die fortdauernde Kauſalität des Beſtehens bezeichnet, allein der Unterſchied ſchwindet, wenn man erwägt, daß auch das Beſtehen oder Beſtand haben durch ſeinen perſönlichen Willen vermittelt iſt. Dieſes Tragen des Alls iſt ſelbſtverſtändlich kein zweck- und abſichtsloſes; er will es durch daſſelbe ſeiner Beſtimmung entgegenführen. Das allmächtige Wort iſt als der Träger des Alls der Dinge auch der Impuls zum Ziele, das daher auch einſt, ungeachtet des Widerſtrebens der perſönlichen Kreatur und ſchließlich mit dem Ausſcheiden derſelben, erreicht werden wird.

Wenn der Sohn oder das Wort ſeiner Kraft der Träger des Alls der Dinge, wenn dieſes Wort der Ausdruck ſeines allmächtigen perſönlichen Willens iſt, ſo kann der Stand ſeiner Erniedrigung „eine ſolche durch ſein Machtwort vermittelte Wirkſamkeit nicht ausſchließen“ oder mit andern Worten: auch in der Knechtsgeſtalt des Fleiſches wird er die Welt getragen und ſie in ihm Beſtand gehabt haben. Das ſcheint nun ſchlechterdings unmöglich zu ſein und im Widerſpruch mit unſerer Anſchauung von der menſchlichen Natur zu ſtehen, ja ſeinen menſchlichen Weſensbeſtand geradezu zu vernichten. Die Kirchenlehre hat an dieſer Ausſage der hl. Schrift feſtgehalten, ohne dieſen Widerſpruch zu beachten. Neuere kirchliche Theologen ſchwächen dagegen dieſe Schriftlehre ſo ſehr ab, daß kaum zu ſagen iſt, was noch übrig bleibt. Sie [1]) glauben dieſes Räthſel durch die

[1]) Delitzſch, Hebrbrief. S. 13.; Bibl. Pſychol. S. 327.; v. Hofmann, Schriftbew. II. 1. 26.; Thomaſius, Dogm. II. 300.; Ebrard, Hebrbrief. S. 26. u. ſ. w.

Annahme zu löſen, „daß die alles Geſchöpfliche tragende Thätigkeit des Sohnes, welche durch ſein Machtwort vermittelt iſt, im Stande der Entäußerung zwar eine Aenderung aber keine Annullirung erlitten und gerade in der Spanne Zeit, in welcher das Werk unſerer Erlöſung vollendet worden iſt, ſich ſo intenſiv als nur immer möglich concentrirt habe.“ Allein — um nur einige Gründe gegen dieſe Anſicht zu nennen, — es leuchtet ein, daß die durch Chriſtum während ſeines Wandels auf Erden geſtiftete Erlöſung etwas ganz anderes iſt, als die tragende Thätigkeit des Ausglanzes der Herrlichkeit und des Erſtgebornen aller Kreatur. Jene iſt eine rein ethiſche in der tiefſten Selbſtverleugnung der Liebe wurzelnde That, dieſe eine durch ſeinen allmächtigen Willen vermittelte metaphyſiſche Wirkſamkeit; jene bezieht ſich zunächſt auf den zwar wichtigſten, aber immerhin doch kleinen Bruchtheil der Schöpfung, auf den Menſchen und durch ihn auf die Erde, dieſe auf das ganze Univerſum mit Einſchluß der Engel, welche einer Erlöſung nicht bedürfen. Die Erlöſung kommt den gefallenen Geiſtern nicht zu gut, aber der tragenden Kraft dieſes Wortes können ſie nicht entbehren, auch nicht während ſeines Wandels auf Erden. Es ſind mithin zwei verſchiedene Functionen, die ſich zwar nicht ausſchließen, denn weil er die Welt trägt, kann er ſie auch erlöſen, welche aber dennoch nicht zuſammenfallen. Die tragende Thätigkeit iſt die allgemeine Function, die auch dann fortdauern muß, wenn er die Erlöſung ſtiftet. Die letztere bezieht ſich zunächſt gar nicht auf die Erhaltung, ſondern auf die Errettung der Sünder aus dem Verderben, in welcher die erhaltende Wirkſamkeit fortwirkt; ſie iſt mithin die nicht nicht ſein könnende Vorausſetzung der Erlöſung. Die letztere ſtiftet er als der fleiſchgewordene Gottesſohn durch ſein Leben, Leiden und Sterben, mithin als Menſch, die tragende Thätigkeit vollzieht er nur und allein als der Sohn, als der Erſtgeborne, in welchem das All der Dinge geſchaffen iſt, durch die allmächtige Kraft ſeines Willens.

Dieſer Wille kann daher [1]), da er die Kauſalität des Beſtehens der Welt iſt, niemals intermittiren. Wenn er einen Augenblick aufhörte, das All der Dinge zu tragen, ſo würde es aufhören zu ſein. Die tragende Thätigkeit kann daher nie aufgehen in ſeine Erlöſungsthätigkeit. Die Frage, wie der Sohn Gottes als Menſch dennoch der Träger des All's iſt, iſt mithin durch dieſe Annahme nicht beantwortet, ja die Kenotiker können dieſes Problem von ihrem Standpunkt nicht löſen; ſie ſetzen an deſſen Stelle ein quid pro quo, das die Frage, um die es ſich handelt, umgeht. Hier näher auf ſie einzugehen, verbietet uns unſere Aufgabe.

Die weitere Ausſage unſ. Verf., „nachdem er durch ſich ſelbſt die Reinigung der Sünden gemacht," berührt unſere Aufgabe nicht unmittelbar. Wir können mit einigen Bemerkungen darüber hinweggehen. „Das Medium ποιεῖσθαι bezeichnet hier die Reinigungsthat als ſelbſteigene des Sohnes, und was das Medium andeutet, verdeutlicht das: „durch ſich ſelbſt"; er hat ſie nicht mit irgend welchem ihm äußerlichen, dinglichen Mittel, ſondern durch ſich ſelbſt, d. i. innerhalb der Sphäre ſeiner Perſönlichkeit und von da aus vollzogen" [2]). Dieſe Reinigung konnte er nur darum bewirken, weil er als Sohn und Erſtgeborner in einer ſolch' innigen, durch ſein Weſen, nur nicht emanativ, ſondern ſchöpferiſch vermittelten Beziehung zur Welt ſteht. Darin iſt auch die Möglichkeit ſeiner Fleiſchwerdung begründet. Wir können daher das Verſöhnungswerk verſtehen und würdigen, auch ohne daß wir über das innergöttliche Verhältniß unſeres Verſöhners belehrt ſind [3]). Die Schlußworte des dritten Verſes: „welcher ſich hingeſetzt hat zur Rechten der Majeſtät

---

[1]) Bleek, a. a. O. II, 1, 72. „Es kann kein Zweifel ſein, daß der Schriftſteller das Wort ſeiner Macht, wodurch er alle Dinge trägt, nicht von dem auf Erden gepredigten Evangelium gemeint hat, ſondern von der Kraft, vermöge der er ſchon vor der Fleiſchwerdung das durch ihn geſchaffene Univerſum getragen und zuſammengehalten hat."

[2]) Delitzſch, Hebrbrief. S. 24.

[3]) Gegen Delitzſch, ebendaſ. S. 8.

in der Höhe“ werden wir ſpäter in einem andern Zuſammenhang betrachten.

§ 4.

Der Logos. Joh. 1, 1.

Bei der Betrachtung der beiden St. Kol. 1, 14 ff. und Hebr. 1, 2. 3. hat ſich uns ergeben, daß Chriſtus eine eigenthümliche Exiſtenzweiſe als Mittler zwiſchen Gott und der Welt beſitzt. Wie er als der Sohn der göttlichen Liebe, als der Ausglanz der Herrlichkeit Gottes und das Ebenbild ſeines Weſens in Gott ſeinen Urſtand hat und auf eine unſere Erkenntniß transcendentirende Weiſe von Gott gezeugt iſt, ſo ſteht er als der Erſtgeborne aller Kreatur, weil ſie prototypiſch und ihrem Grundweſen nach in ihm geſchaffen iſt, zu ihr in der innigſten Beziehung. Als der Erſtgeborne iſt er der Bahnbrecher und das Princip aller weltlichen Lebensgeſtaltungen, die durch ihn ihr zeitliches Daſein erhalten und in ihm das Ziel ihrer Beſtimmung haben. Zugleich iſt er, weil das Ebenbild des unſichtbaren Gottes und ſein Offenbarer, ſicht- und anſchaubar und zwar dadurch, daß die ganze Fülle der Gottheit leiblich in ihm wohnt.

Es fragt ſich nun, ob im Eingang des johanneiſchen Prologs eine ähnliche Betrachtungsweiſe wiederkehrt? Wir haben zu dem Ende zu unterſuchen, welche Bedeutung der Name „Logos“ (Wort) hat, und in welchem Verhältniß er zu Gott und zu der Schöpfung ſteht. Wir beſchränken uns auf die Beantwortung dieſer Fragen, und werden aus dem gleichen Grunde nur die orthodoxe und die v. Hofmann'ſche Erklärung berückſichtigen.

Die erſtere hat ſehr klar Philippi[1]) dargeſtellt. Er ſagt: „der Ausdruck Logos entſpricht dem A. T'lichen Dabar oder Worte Gottes, welches Ausdruck der göttlichen Ver-

[1]) A. a. O. II. 210. Aehnlich auch Ohlshauſen, bibl. Coment. 1832. II. 30. u. ſ. w.

nunft, des göttlichen Gedankens ist. Der Gedanke als Offenbarer des an sich verborgenen Inhaltes des Geistes ist aber an und für sich selber Wort, wenn auch zunächst inneres Wort. Nur als Wort ist der Gedanke real gewordener in bestimmter Form ausgeprägter Gedanke. Darum ist auch der Sohn als der persönliche Selbstgedanke, als der ewige Offenbarer des Vaters vor ihm selber das Wort. Das Wort, in welchem der Vater sich selber von Ewigkeit her offenbar ist, hat uns den Vater in der Zeit geoffenbart im Worte. Dieß Wort ist die Offenbarung des Vaters und des Logos selber, wie dieser der Offenbarer des Vaters ist."

Wir sehen von dem dogmatischen Inhalt dieser Darstellung, gegen welche auch die oben namhaft gemachten Gründe gelten, ab, und fragen nur, ob sie sich exegetisch rechtfertigen lasse? Ihr zufolge muß zuerst „im Anfang" (V. 1.) als Bezeichnung der Ewigkeit erklärt und die Vergleichung des „am Anfang" 1 Mos. 1, 1. als unzweckmäßig und irrig abgewiesen [1]) werden. Das „im Anfang" bezeichnet demnach nicht den Anfang der Schöpfung, sondern den Uranfang, d. i. die Ewigkeit. Die gleiche Erklärung findet sich häufig von Origenes an, welcher zuerst von dem richtigen Weg, den die älteren Kirchenväter eingeschagen hatten, ablenkt. Allein eine solche Bedeutung hat diese Formel nirgends, weder im A. noch im N. T., vielmehr bezieht sie sich stets nur auf den Anfang der Welt oder der Schöpfung, Apostg. 1, 15.; Mark. 1, 1.; Joh. 15, 27.; 8, 44.; 1 Joh. 2, 13. 14.; 3, 8.; Matth. 24, 21.; Mark. 10, 6.; 13, 19. Von der Ewigkeit kann nimmermehr ein Anfang ausgesagt werden, sie schließt ihn im Gegentheil schlechthin aus. Dieß wird nun auch ziemlich allgemein anerkannt [2]). Sehr gut sagt

---

[1]) Ohlshausen a. a. O. S. 37.

[2]) Luther, Enarr. in Genes. ed. Erl. I. 23. Calvin, Beza, Tholuck zu d. St.; v. Hofmann I. 164.; Hölemann de Evang. Joannei introitu, introitus Geneseos angustiore effigie. p. 26.

Hengſtenberg [1]): „daß das im Anfang ſo viel iſt als: als noch nichts Geſchaffenes da war, und daß das „war“ hier im emphatiſchen Sinn (Offenb 1, 4. 8.; 4, 8.) ſteht: im Anfang, da Gott Himmel und Erde ſchuf, da war ſchon das Wort, erhellt zuerſt aus der Vergleichung des Anfangs des erſten Buchs Moſes. Bei der offenbaren Abſichtlichkeit dieſer Beziehung, mit der Hand in Hand geht, daß auch der andere Apoſtel (Matth. 1, 1.) unter den Evangeliſten die erſten Worte ſeines Evangeliums aus dem erſten Buch Moſe entlehnt, würde es verwirrend ſein, wenn der Apoſtel unter dem Anfang etwas anderes verſtände als die Grundſtelle, den Anfang der geſchaffenen Dinge, des endlichen Daſeins.“ Dennoch ſucht man auf einem Umweg zu der abgewieſenen Erklärung zurückzukommen. Der an ſich negative Begriff der Ewigkeit ſoll durch die Formel: „im Anfang“ in populärer Weiſe poſitiv bezeichnet werden: nranfänglich. Die nähere dogmatiſche Beſtimmung des Anfangs als der Ewigkeit ſei richtige Weiterentwicklung deſſen, was Johannes ſagt, aber von ihm ſelbſt nicht direct ausgeſprochen wird [2]). Der Ap. würde ſich demnach hier ausnahmsweiſe nicht ganz richtig ausgedrückt und die dogmatiſche Reflexion ihn zu verbeſſern haben, allein das iſt eben der Fehler, daß die Dogmatik über die Beſtimmungen der hl. Schrift hinausgeht und ihre Speculation in ihr begründen will, ſtatt ſie durch ſie zu corrigiren. Andere [3]) folgern aus dem Daſein des Logos vor dem Anfang der Welt, daß er von Ewigkeit her ſein müſſe, ähnlich wie auch von Gott das Sein vor den Kreaturen Pſ. 90, 2. und damit das Sein von Ewigkeit und die ſchöpferiſche Thätigkeit als unzertrennlich verbunden geſetzt werde. Wenn der Logos kein Geſchöpf ſei, ſo müſſe er von Ewigkeit aus Gott ſein, denn es gebe kein Mittleres zwiſchen Sein vor dem Anfang oder von Anfang und Ewig-

---

[1]) Hengſtenberg, das Evang. des hl. Johan. I. 26.
[2]) De Wette und Meyer zu dſ. St.
[3]) So Hölemann a. a. O. und Hengſtenberg zu dſ. St.

keit zwiſchen Geſchöpf und Gott. Es iſt zwar richtig, daß Pſ. 90, 2. das Sein Gottes vor den Kreaturen ausgeſagt wird, allein es wird näher beſtimmt durch die Worte: „ehe denn etwas geworden, biſt du Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ Auch fällt der Begriff der Uranfänglichkeit und der Ewigkeit nicht zuſammen. Denn zwiſchen der Zeit und der Ewigkeit liegt ein eigenthümliches Gebiet, die Ueberzeitlichkeit, welche nicht gleich der abſoluten Ewigkeit iſt und zwiſchen Gott und dem Geſchöpf ſteht der Mittler zwiſchen beiden, der eingeborne Sohn Gottes. Endlich iſt wohl zu beachten, daß die hl. Schrift ſich in dieſer Ausſage von dem vorweltlichen Sein Chriſti ſtets gleich bleibt, ſo Sprüche Sal. 8, 23.; Joh. 17, 5. 24. Epheſ. 1, 4. Der Begriff der Ewigkeit, wie er Gott zukommt, liegt weder mittelbar noch unmittelbar darin, dagegen eignet dem Logos ein Sein vor der Schöpfung, und dieß deutet der Ap. durch: „er war im Anfang,“ wie dadurch, daß durch ihn die ſichtbare Welt geſchaffen wird, ſehr beſtimmt an. Die Frage, ob ſich dieſes „war“ genauer beſtimmen läßt, wird uns ſpäter beſchäftigen.

Wenn aber dem Logos die Ewigkeit im abſoluten Sinn abgeſprochen werden muß, wenn die Schrift ausdrücklich ſagt, daß er gezeugt iſt, ſo wird auch jene Behauptung unrichtig ſein, daß der Vater im Sohne vor ſich ſelber offenbar ſei; ſie widerſpricht ebenſowohl der Idee und der abſoluten Erhabenheit Gottes, wie der heil. Schrift. Sie kann nicht durch Eph. 3, 11.; 2 Tim. 1, 9.[1]) begründet werden, vielmehr wird ſie von ihnen widerlegt. Die heil. Schrift enthält überhaupt keine Andeutung für dieſe Annahme, ſondern ſie wird geradezu durch 1 Tim. 6, 15. 16. abgewieſen, da Gott als der Selige und allein Gewaltige, der allein Unſterblichkeit hat auch der abſolut Perſönliche, ohne alle Vermittlung und ſei es auch die des Logos von Ewigkeit iſt. Auch iſt es ſicherlich keine ſpeculative Betrachtung, welche dem Ap. den Gebrauch des Wortes „Logos“ nahe legt, ſon-

[1]) Vgl. m. Schr. die Lehre von der Herrlichkeit. S. 14 ff.

dern er entnimmt es mittelbar aus dem religiöſen Bewußtſein ſeines Volkes, unmittelbar aber aus dem A. Teſt. und aus der im Umgang mit Chriſto und aus ſeinem Selbſtzeugniß von ihm gewonnenen, durch den Geiſt Gottes verſiegelten Ueberzeugung und Erkenntniß. Noch iſt endlich gegen die Kirchenlehre zu bemerken, daß an unſ. St. von dem Verhältniß des Logos zu Gott nur im Allgemeinen, keineswegs aber im Sinne der Immanenz die Rede iſt. Seiner Abkunft aus Gott wird unmittelbar gar nicht gedacht, und wir erſchließen ſie theils aus den Ausſagen, daß er bei Gott und Gott ſei, theils daraus, daß er ſchon vor der Welt war und ſie durch ihn geſchaffen iſt, theils aus der Benennung: „Wort," das einen Sprechenden vorausſetzt und aus dem Verhältniß dieſes Wortes zu demſelben, inſofern das Wort das Mittel iſt, durch welches ſich das Innere offenbart, theils endlich aus der Benennung: „eingeborner Sohn (Joh. 1, 14. 18.; 3, 16.; 1 Joh. 4, 9.), welche der Ap. geradezu dem Begriffe Logos ſubſtituirt und identiſch ſetzt. Logos iſt der bibliſch begründete und geſchichtlich vermittelte, aber ſcheinbar noch abſtracte Begriff, der in dem Ausdruck: „eingeborner Sohn" zu ſeiner concreten Erfüllung kommt und in ihm ſeine perſönliche Beſtimmtheit erhält. Logos und Sohn ſind Wechſelbegriffe, die nur darum nicht ſchlechthin gleichbedeutend ſind, weil wohl der Name „Sohn" von Chriſto, dem Fleiſchgewordenen gebraucht wird, nicht aber (aus einem ſpäter zu nennenden Grunde) die Bezeichnung: „Logos" [1]).

In einem ſehr ſchroffen Gegenſatz gegen die kirchliche Lehre ſteht v. Hofmann's Anſicht. Nachdem er die Ab-

[1]) Auch Philippi, II. 205 ff. 210.; Kahnis a. a. O. I. 468.; Ebrard zu Hebr. 1, 1 f.; Riehm a. a. O. S. 273.; B. Weiß, der Johann. Lehrbegriff. S. 250.; Baur, Vorleſ. S. 524. beziehen den Ausdruck: „eingeborner Sohn" auf den Logos, und Meyer zu Kap. 1, 14. bemerkt: „Eingeborner Sohn bezeichnet den Logos, als den einzigen Sohn, außer welchem der Vater keinen hat; er iſt dieß durch das metaphyſiſche Daſeins-Verhältniß aus dem Weſen Gottes, wornach er im Anfang bei Gott war, ſelbſt göttlicher Natur und Perſönlichkeit."

leitung des Logosbegriffs aus dem A. T., aus den Apokryphen, den Targumim und aus Philo abgewieſen hat, begründet er[1]) ſie, wie folgt: „Wo unter Chriſten ὁ λόγος, ohne weitere Beſtimmung genannt wurde, konnte zunächſt nichts anderes gemeint und verſtanden ſein wollen als das Wort, welches jetzt geprebigt und geglaubt wurde (ſo 1 Theſſ. 1, 6.; Gal. 6, 6.; 1 Petr. 3, 1.). Dieſes Wort iſt aber jetzt im Gegenſatz zu denen, zu welchen das Wort Gottes geſchah (Joh. 10, 35.), Chriſtus ſelbſt: er iſt perſönlich das Wort, welches Gott in die Welt geſendet hat, iſt perſönlich die weſentliche Offenbarung.“ Dieſe Erklärung hat ihren Grund in der Anſicht Hofmann's, daß dem Logos oder Sohne Gottes vor ſeiner Fleiſchwerdung keine reale, ſelbſtſtändige und perſönliche Exiſtenz zukomme, ſondern bloß eine ideelle, eine Exiſtenz bloß in der Vorſtellung Gottes; nur inſofern iſt ſie eine vorweltliche und innergöttliche. Seine perſönliche Exiſtenz beginnt in dem Moment, in welchem dieſes Wort Fleiſch wurde[2]). Dieſe Behauptung wird

[1]) a. a. O. I. 109. — Sehr ähnlich iſt, was wenigſtens den Begriff des Logos betrifft, die Lehre Schelling's, Sämmtl. Werke. II. 4. 89 ff. Auch er weist jede geſchichtliche Ableitung des Logosbegriffs ab, auch er meint, je abſtracter der Ausdruck: „Das Wort“ erklärt werde, um ſo mehr nähere man ſich dem Sinne des Evangeliſten. Der Logos im Anfang ſei zunächſt das über alles erhabene Wort, die über alles erhabene Sache oder Perſon, das Subject ſeiner noch zukünftigen Geſchichte, aber ganz in abstracto. Durch: „am Anfang war das Wort“ wird nichts ausgeſagt als — er war. Als ſolcher iſt er das Sein Seiende. Dieſes bereits ex actu puro geſetzte Sein wird zu einem zweiten Moment — zu Gott hin fortgehend hypoſtaſirt, zu einem Seienden gemacht; vor der Schöpfung iſt es zuerſt ideel, d. h. in der göttlichen Vorſtellung unterſchiedene göttliche Potenz. Nicht ſowohl durch die Schöpfung, in welcher er zwar reel von Gott unterſchieden iſt, als vielmehr am Ende derſelben wird er ſelbſtſtändig. — Von der Hofmann'ſchen Lehre unterſcheidet ſie ſich wenigſtens darin vortheilhaft, daß ſie die ideele Exiſtenz des Logos von der Schöpfung an in eine reale übergehen läßt.

[2]) Auch Beyſchlag a. a. O. S. 436. und deſ. Schr. Welchen Gewinn hat die evang. Kirche aus den neuſten Verhandlungen über das Leben Jeſu zu ziehen. S. 41. Weizſäcker, Jahrb. für deutſche Theol. 1857. S. 6. 190 ff. 1862. S. 643. Bunſen, Hippolyt. II. 291. 357.; Bibelwerk I. CLXXXIII. u. A. leugnen die perſönliche Präexiſtenz Chriſti.

durch die ganze A. und N. T'liche Lehre von dem Offenbarer und Mittler zwiſchen Gott und der Schöpfung, wie durch die Lehre von dem Verhältniß Gottes zur Welt widerlegt. Ebenſo wenig wird dieſe Anſicht dem Wortlaut unſ. St. gerecht. Der nächſte Eindruck iſt, daß unter dem Wort ein ſelbſtſtändiges perſönliches Subject zu verſtehen ſei, deſſen Bezeichnung man nur inſofern eine abſtracte nennen kann, als Johannes den Inhalt deſſelben als bekannt vorausſetzt. Auch iſt nicht zu überſehen, daß er den Begriff deſſelben durch die Prädicate V. 1—4. näher beſtimmt. Wie doch kann man von dem Worte, wie es jetzt in der Welt iſt, um geglaubt zu werden, ſagen: es ſei im Anfang zu Gott hin, ja es ſei ſelber Gott? Ein unperſönliches Wort kann nicht bei oder zu Gott hin, ſondern nur in Gott ſein. Noch weniger kann dieſes in dem Menſchen Jeſus perſönlich gewordene Wort ſchon im Anfang „Gott" genannt werden. Auch iſt die Vermittlung der Weltſchöpfung durch dieſes Wort keine ideelle, ſondern eine reale, eine ſolche, welche die perſönliche Selbſtſtändigkeit deſſelben bei Gott vorausſetzt[1]). Der Rathſchluß der Erlöſung konnte nur von dem ausgeführt werden, welcher den Rathſchluß der Schöpfung vollzogen hat, wie jener ſo fordert auch dieſer ein perſönliches Subject, in welchem die Schöpfung real begründet iſt. Ohne dieſe reale

[1]) E. Wörner, das Verhältniß des Geiſtes zum Sohne Gottes. S. 24. „Der Ausdruck „das Wort" weist auf die Vermittlung göttlicher Offenbarung hin und zwar ſowohl göttlicher Thaten als Reden, 1, 18. 3. Vgl. 1 Moſ. 1, 3.; Pſ. 33, 6. 9." — Das Wort heißt 1, 18. der Sohn Gottes, und war das ſchon vor ſeiner Fleiſchwerdung, wenn wir nicht in den beiden Stellen 1, 18.; 3, 16. die Spitze des Sinnes abbrechen wollen; gründen ſie doch die eigenthümliche Bedeutung der Wirkſamkeit Chriſti als die Offenbarung des an ſich ſelbſt verborgenen Gottes und die eigenthümliche Größe des göttlichen Liebesopfers gerade auf die ſchon beſtehende Sohnſchaft deſſen, der hier geſandt und gegeben wird. Das Wort iſt alſo, wie der Geiſt, Perſon und zwar übergeſchöpfliche, gotthafte Perſon, iſt perſönlicher Mittler der ganzen mit dem Weltanfang beginnenden Gottesoffenbarung. 1, 2 ff. Vgl. fr. B. Weiß a. a. O. S. 243.

Begründung derſelben in ſeiner Perſon würde der Menſch Jeſus wohl in einem Verhältniß zum Menſchen, nicht aber zum ganzen Univerſum ſtehen. Der das O der ganzen Schöpfung iſt, muß auch das A derſelben ſein, und wie er der Letzte nur als perſönlicher ſein kann, ſo auch der Erſte. Es liegt im Begriffe des Offenbarers, daß er nicht erſt in der Fülle der Zeiten dieſe Funktion übernehmen konnte. Gott kann nicht ohne ihn offenbar ſein, er iſt der Offenbarer Gottes nicht willkührlich, ſondern nothwendig, und dieſe ethiſche Nothwendigkeit iſt ebenſo wohl im Weſen und in der freien Liebe Gottes, wie des Sohnes gegeben. Er iſt als das Wort nicht die Offenbarung Gottes vor ſich ſelbſt, ſondern für die Schöpfung, welche durch ihn nach dem Rathſchluß Gottes vermittelt wird. Alle Prädicate des Logos von V. 1—4. weiſen auf dieſes Verhältniß zur Welt hin. Wer übrigens unſerer Betrachtung bisher gefolgt iſt, wird kaum in Abrede ſtellen können, daß die Leugnung der perſönlichen Praeexiſtenz nicht allein im Widerſpruch mit einzelnen Stellen, ſondern im Widerſpruch mit dem Geiſte der A. und N. T'lichen Verkündigung ſteht. So muß z. B., um nur noch einige Gründe anzuführen, derſelbe, der den Geiſt der Wahrheit in der gleichen Machtvollkommenheit wie der Vater ſendet, von Uran im perſönlichen Beſitz deſſelben geweſen ſein, da eine ſolche Machtvollkommenheit nicht nachträglich erworben oder übergeben werden kann, ſondern urſprünglich in den Lebenstiefen des Sohnes Gottes, begründet ſein muß. Da dieſer hl. Geiſt nicht unmittelbar von Gott, ſondern durch den Sohn geſendet wird und da eine phyſiſche, wie eine ethiſche, wenn auch nicht den Lebensgrund des Menſchen völlig erneuernde Wirkſamkeit deſſelben im alten Bunde, ja am Anfang der Schöpfung (1 Moſ. 1, 2.) ſtattgefunden hat, ſo wird er auch an jenem Anfang und vor demſelben thätig geweſen ſein, denn der Geiſt ſendet ſich niemals ſelbſt, ſondern wird von dem geſendet, der im Vollſinn dieſes Wortes der abſolute Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen

iſt. Von dieſem Standpunkt aus läßt es ſich allein genügend erklären, warum der Ap. ſein Evangelium nicht mit einem Bericht über ſeine Geburt von Maria begonnen hat. Er hat in demſelben von Anfang an überall ſeine himmliſche Würde und Abkunft, ſeine vor- und überweltliche perſönliche Präexiſtenz im Auge. Am ſchärfſten ſpricht ſie der Erlöſer ſelbſt Joh. 15, 5. 24. aus. Wenn er daſelbſt um die gleiche Klarheit bittet, die er bei dem Vater hatte, ehe die Welt war, ſo müßte er nach der von uns bekämpften Anſicht (gewiſſermaßen einen geiſtigen oder perſönlichen Selbſtmord an ſich begehend) eine Zurückverſetzung in ſeinen urſprünglich idealen Zuſtand, der ein perſönliches Bewußtſein ausſchließt, bitten, während er doch jene Herrlichkeit als eine ſolche bezeichnet, die ihm ſein Vater perſönlich zu eigen gegeben hat, welche er perſönlich beſitzt und mit ſeinen Jüngern theilen will [1]).

Dieſes Selbſtzeugniß des Sohnes Gottes, ſowie die andern Ausſagen über ſein Sein und Kommen vom Himmel von Kap. 3—17. ſind offenbar die primitive Grundlage der Anſchauung des Apoſtels von dem Vordaſein des Logos, in deſſen Lichte er die Entwicklung dieſer Lehre von 1 Moſ. 1. vielleicht bis zur Darſtellung derſelben in den Apokryphen, den Targumim und in den Schriften Philo's erkannte, ohne daß aber ein Einfluß der alexandriniſchen Weisheitslehre und des Theologumenon's Philo's auf den Prolog des Johannes ſtattgefunden hat [2]). Der Quell, aus welchem er ſchöpfte, iſt ein heiliger geweſen, und außerteſtamentliche Schriften konnten ihm nichts geben, was ihm nicht aus dieſer Quelle viel reichlicher und der Wahrheit völlig gemäß zugefloſſen wäre. Nicht einmal eine Anregung konnte ihm von jenen ſeiner

---

[1]) Wie ſchriftwidrig dieſe Anſicht iſt, wird ſich uns ſpäter noch vielfach ergeben. Vgl. fr. dagegen Meyer zu Joh. 1, 1.; Huther und Ebrard zu 1 Joh. 1, 1.; Philippi a. a. O. II. 207.; Kahnis a. a. O. I. 467.; B. Weiß a. a. O. S. 241.; Delitzſch, Bibl. Pſych. 178.

[2]) So mit Recht: Hölemann a. a. O. B. Weiß a. a. O. S. 250. Hengſtenberg a. a. O. I. 17.

ganzen Stellung nach fremden Gebieten zugekommen ſein [1]). Die primitive Quelle bleibt allein das Selbſtzeugniß Chriſti; über das, was in demſelben gegeben iſt, geht der Ap. nirgends im Prolog hinaus [2]), vielmehr ruht jede einzelne Ausſage, auch die, daß er dieſes Wort, ſeinem Weſen nach, als Offenbarungsprincip betrachtet und in ihm das ſchöpferiſche Princip ſieht, auf demſelben. Dieß ſchließt indeſſen nicht aus, daß er in dieſem Lichte das Vordaſein und die Wirkſamkeit des Logos in der Zeit des alten Bundes, ja ſchon vor derſelben „im Anfang" erkannte.

Es iſt ſchon bemerkt worden, daß ſich der Evangeliſt mit den Worten: „im Anfang" auf 1 Moſ. 1, 1. bezieht. Er wird daſelbſt auch, wie aus dieſer Paralleliſirung hervorgeht, eine Andeutung der Wirkſamkeit des Logos und ſeiner Vermittlung der Schöpfung gefunden haben [3]). Dafür dürfte Folgendes ſprechen. Die Schöpfung wird nicht einfach durch ein Wollen Gottes, ſondern durch ein Sprechen vermittelt. Es wird zehnmal wiederholt: „und Gott ſprach". Dieſes Sprechen Gottes als ein von Gott ſich loslöſendes, von ihm zu unterſcheidendes ſelbſtſtändiges Wort zu betrachten, lag ſehr nahe, da auch der Geiſt Gottes, der über den Waſſern ſchwebt, eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit beſitzt. In dieſem Sinne wird Pſ. 33, 6. geſagt: „die Himmel ſind durch das Wort des Herrn gemacht und all' ihr Heer durch den Geiſt ſeines Mundes," denn es läßt ſich kaum der Eindruck abwehren, daß das Wort wie der Geiſt etwas für ſich ſeiendes neben dem Herrn ſind. Zwar iſt es Elohim, der die Welt ſchafft, aber er ſchafft ſie, was nachträglich 1 Moſ. 2, 4. bezeugt wird, durch Jehova Elohim [4]). Dieſe Stelle knüpft deutlich wieder an 1 Moſ. 1, 1. an und führt die Schöpfung

[1]) Gegen Kahnis a. a. O. I. 466. Weizſäcker, Jahrb. für deutſche Theol. VII. 708. Delitzſch, Bibl. Pſych. S. 178.

[2]) Gegen B. Weiß a. a. O. S. 244.

[3]) Aehnlich Meyer, Hengſtenberg zu Pſ. St. und B. Weiß a. a. O. S. 245.

[4]) Vgl. m. Schr. die Einheit der Urgeſchichte. S. 82 ff.

Himmels und der Erde auf Jehova Elohim zurück. Wenn Christus Joh. 5, 17. sagt: „Wie mein Vater bisher (also fortwährend) wirkt, so auch wirke ich," so stellt er seine Wirksamkeit in untergeordnete Parallele zu der seines Vaters. Sie wird mithin der seines Vaters congruent sein. Sie ist zugleich, was mittelbar in diesen Worten angedeutet wird, eine durch die Wirksamkeit seines Vaters bedingte und durch sie sich vermittelnde (vgl. V. 20). Wenn daher der Vater wirkt, so wirkt auch der Sohn; des Sohnes Wirksamkeit wird sofort beginnen, sobald der Vater wirkt. Diese Aussage hat sicherlich der Ap. nicht bloß auf die einzelnen Werke Christi während seines Wandels auf Erden bezogen, sondern in ihr die auch darin liegende Andeutung erkannt, daß der Sohn überhaupt in jeder Hinsicht der Vermittler und Vollzieher dessen ist, was Gott wirkt (worüber später). Dann aber mußte er in diesem Lichte auch im Jehova Elohim der Urgeschichte diesen Mittler der Schöpfung erkennen.

Man kann nicht einwenden, daß diese Begriffe in der Urgeschichte nicht deutlich und bestimmt hervortreten, daß überhaupt das hebräische Bewußtsein das Wort nicht von dem Sprechenden unterschieden habe. Abgesehen davon, daß die letztere Behauptung unrichtig ist, so können wir dennoch diese Einwürfe unbedenklich zugeben, ohne daß wir darin eine Wiederlegung der unsern erkennen können, denn es fragt sich gar nicht, wie vom Standpunkt des hebr. Bewußtseins das Sprechen verstanden wird, sondern wie es Johannes versteht. Nun ist es aber einleuchtend, daß wenn der Ap. von der Schöpfung des All's durch den Sohn redet, so wird gerade diese Urgeschichte vor seinem Geistesauge gestanden sein, denn das „Im Anfang" Joh. 1, 1. ist doch nicht zufällig gleichbedeutend mit dem „Am Anfang" 1 Mos. 1, 1. Ist der Logos der Mittler der Schöpfung, so ist nur er der Sprechende bei derselben als das Wort, das selbst schon als solches die Offenbarung Gottes und das zugleich auch das Princip aller Offenbarung ist. Wem das vorwelt-

liche Verhältniß des Logos in ſolcher Klarheit offenbar war, daß geſagt werden konnte: „durch ihn iſt alles geworden," dem mußte auch die Wirkſamkeit deſſelben bei der Schöpfung offenbar ſein. Ein anderer Einwand, daß ſichere Andeutungen im A. T. vorkommen würden, wenn eine ſolche Unterſcheidung wirklich gemacht worden wäre, iſt von geringer Erheblichkeit, denn ſie kommen vor und müſſen vorkommen, da keine Lehrbeſtimmung im N. T. auftreten kann, die nicht ihren keimartigen Anſatz im A. T. hat. So gewiß im Embryo die Liniamente und Grundzüge deſſen liegen, was ſich nach und nach an und aus ihm entwickelt, ſo gewiß enthält die Offenbarung des A. T. die Keime, welche ſich im N. T. entfalten. Wie die niedern organiſchen Typen ſchon eine Vorahnung und Vorandeutung der höhern enthalten, ſo wird auch die Offenbarung des A. T. die des N. T. vorbereiten. Nur unſer Vorurtheil, — ein falſcher Aprioriſmus, der Gott vorſchreiben will, wie er ſich zu offenbaren habe — findet ſolche Vorandeutungen nicht daſelbſt. Allerdings aber werden völlig klare Beſtimmungen über das Verhältniß Gottes zur Schöpfung gar nicht früher als mit der Fleiſchwerdung ſeines Sohnes gegeben werden.

Die Sendung deſſelben iſt der thatſächliche Beweis, daß Gott zur Welt nur durch einen Mittler in Beziehung tritt, ein Verhältniß, das unmöglich mit ihr erſt beginnen kann. Wenn die Function Chriſti als Heilsmittler in ſeiner Function als Weltvermittler begründet iſt, wie doch Johannes ebenſo klar wie Paulus und der Verf. des Hebräerbriefs andeuten, wenn, wie letztere ausdrücklich ſagen, die Welt in ihm Beſtand hat, ſo kann eine fortdauernde Wirkſamkeit deſſelben in der Welt nicht geleugnet werden, oder man müßte im Widerſpruch mit Joh. 5, 17. annehmen, daß er ſich nach Vollendung der Schöpfung zur Ruhe geſetzt habe. Dann müßte aber auch die Wirkſamkeit Gottes aufhören, wenn das Verhältniß des Sohnes als Mittler ein abſolutes und nothwendiges iſt. Uebrigens wird er Joh. 1, 2. 3. nicht bloß als der Mittler der Schöpfung, ſondern

nach V. 4. als das die Menſchen erleuchtende Licht [1]), was auf eine fortdauernde perſönliche Thätigkeit deſſelben hinweist, mithin als der uranfängliche Vermittler aller und jeder Gottesoffenbarung bezeichnet. Gott kann ſich überhaupt den Menſchen, wie die vollendete Offenbarung Gottes in der Fleiſchwerdung beweist, nur leiblich und perſönlich offenbaren; ein gewiſſes Analogon dieſer Offenbarung werden wir auch im A. T. zu erwarten haben. Wir ſind daher vollkommen berechtigt unter dem Jehova Elohim, welcher den Menſchen bildet und den Odem in ſeine Naſe haucht, der mit ihm im Paradieſe umgeht [2]) und das ernſte Gericht über ihn hält, der auch nach ihrer Entfernung aus demſelben den Menſchen erſcheint, dieſen Mittler oder das Wort, das im Anfang bei Gott war, zu verſtehen.

Wenn aber dieſer Mittler der Offenbarung einmal in eine ſolche unmittelbare perſönliche Beziehung zum Menſchen getreten iſt, dann läßt ſich nicht einſehen, warum ſie nicht auch ſpäter, freilich nicht immer, aber doch bei gewiſſen Anläſſen, die ſich jedoch beſtimmen laſſen müſſen, hat eintreten können. Es iſt hier nicht der Ort, die Lehre von den Theophanien und dem Engel des Herrn darzulegen; wir wollen nur auf einen Punkt aufmerkſam machen, den man bei der Betrachtung derſelben zu überſehen pflegt. Vergegenwärtigen wir uns das Verhältniß, in welchem der Mittler zum Menſchen ſteht. Nach der Schrift (1 Petr. 1, 20.; Epheſ.

[1]) Vgl. B. Weiß a. a. O. S. 38—41., welcher mit Recht gegen Meyer, de Wette, Lücke, Hengſtenberg u. A. die Ausſage V. 4. dahin beſtimmt: „das uranfängliche Wort oder der Sohn Gottes iſt das Princip aller Offenbarung, weil in ihm das Leben Gottes ſelber Kap. 5, 26. war.“

[2]) Schöberlein, über das Weſen der geiſtlichen Natur und Leiblichkeit. Jahrb. VI. (1861) S. 56. „Chriſtus iſt vor Grundlegung der Welt zuvor verſehen und wir in ihm (Epheſ. 1, 4. Kol. 1, 15.). Erkennen wir dieß doch auf's deutlichſte daran, daß die die Menſchwerdung vorbildende und vorbereitende Theophanien bereits im Paradieſe begonnen haben. — Wie ja die nach dem Sündenfall berichtete perſönliche Erſcheinung und Anſprache Gottes ähnliche Offenbarungen durchaus zur Vorausſetzung hat. Vgl. fr. Plitt, a. a. O. I. 233.

1, 4.) iſt Chriſtus vor Grundlegung der Welt zuvorverſehen und wir in ihm. Nur vom Menſchen wird dieß ausgeſagt, nicht aber von irgend einer andern Kreatur, ſogar nicht von den Engeln. Dieſes Zuvorverſehen iſt nicht bloß ein ideelles, ſondern ein reales. Wie die Prototypen und das Grundweſen des Alls der Dinge ſchöpferiſch in dem Erſtgebornen vor aller Kreatur geſetzt ſind, ſo in ganz ſpecifiſcher Weiſe — der Menſch. Nicht bloß vom Anfang der Schöpfung an, ſondern ſeiner Grundanlage nach ſteht mithin der Menſch in einer überaus nahen Beziehung zum Worte und umgekehrt das Wort zu ihm. Daraus erklärt es ſich, warum er ſich nicht der Engel annimmt, wohl aber des Samens Abraham's. Wir ſagten: Dieſes Verhältniß ſei ein ſpecifiſches und dieß iſt es darum, weil nur der Menſch berufen iſt, in der unmittelbarſten Verbindung und Gemeinſchaft mit Chriſto an der Herrlichkeit des Sohnes Gottes Theil zu nehmen. Es iſt ſomit ebenſo wohl in der ewigen Idee Gottes vom Menſchen, wie in dem realen Prototyp deſſelben und endlich auch in ſeiner Beſtimmung begründet[1]), daß die Offenbarung Got-

[1]) Hofmann a. a. O. I. 380. Delitzſch, Commentar über die Geneſis. 3. Aufl. S. 339. Kurtz u. A. leugnen, daß der Engel des Herrn oder der Maleach Jehova die Offenbarungsform Gottes, der Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen ſei, ſie verkennen damit die Würde des Menſchen, wie ſeine hohe Beſtimmung, die er nur in der Gemeinſchaft mit Chriſto erreicht und die Beziehung beider zu einander von Uran; ſie überſchätzen zugleich das Amt und die Stellung eines geſchaffenen Engels und machen die Engel überhaupt im Widerſpruch gegen die hl. Schrift und gegen die Idee der Offenbarung zu Principien derſelben, denn wenn ein Engel mit dieſer Funktion betraut werden könnte, ſo können die übrigen nicht davon ausgeſchloſſen werden; ſie verkennen ferner, daß nur derjenige das Princip der Offenbarung ſein kann, der mit Gott gleichen Weſens iſt. Sie rauben mithin dem Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen die Ehre, die ihm, und nur ihm allein gebührt, weil ihm Gott gegeben das Leben als einen ſelbſtſtändigen Quell in ſich ſelber zu haben; ſie unterſchätzen endlich das Weſen dieſer Offenbarung, indem ſie es nur in die Mittheilung einer gewiſſen Summe von Geboten ſetzen, während nur der perſönliche Umgang des Herrn mit den Erzvätern und mit Moſe die Grundlage des Bundes ſein kann, welchen Gott mit ihnen geſchloſſen hat. Das Geſetz iſt dazu gekommen, um der Uebertretungen willen.

tes in den für ſein Reich auf Erden grundlegenden Thatſachen nicht durch irgend einen, wenn auch noch ſo hoch geſtellten Engel, ſondern allein durch dieſes Wort vermittelt werden kann. Auf den Höhepunkten der Entwicklung und Geſchichte des Reiches Gottes werden wir mithin eine perſönliche Offenbarung Chriſti oder des Mittlers Gottes zu erwarten haben[1]).

Es fragt ſich endlich noch, warum Johannes dieſen Mittler der Schöpfung Logos oder Wort nennt. Es fällt nämlich auf, daß er dieſen Namen nur im Prolog und auch hier bloß V. 1. und 14. gebraucht und von da entweder der eingeborne Sohn V. 14. 18.; Kap. 3, 16. oder auch Sohn Gottes und Menſchenſohn an deſſen Stelle ſetzt. Man könnte ſagen, daß der Name: „Logos oder Wort“ ſich auf ſeine vorweltliche, die übrigen Benennungen auf ſeine fleiſchliche Exiſtenz beziehen. Allein dieß trifft nicht ganz zu, da er auch vom Menſchenſohn ein überweltliches Sein beim Vater oder im Himmel ausſagt, Joh. 3, 13.; 6, 53. 62. Und wenn Paulus und der Verf. des Hebrbriefes den vorweltlichen Chriſtus „Sohn“ nennen, warum hätte das nicht auch Johannes thun können? Seinem Begriff und Inhalt nach iſt die Bezeichnung „Wort“ nicht verſchieden von der „Sohn“, denn als das Wort iſt der Herr der vom Vater ausgeſprochene, als Sohn der vom Vater gezeugte oder ausgegangene. Im Wort, wie im Sohne iſt mithin das gleiche Weſen Gottes als offenbares geſetzt. Wenn nun der Ap. dieſe Bezeichnung wählt, ſo erhellt, daß ſie in inniger Beziehung zum ſpecifiſchen Inhalt des Prologs ſtehen wird. Der Ap. ſetzt die Kenntniß dieſes Namens wie ſeiner Be-

---

[1]) Vgl. m. Schr. die Lehre von der Herrlichkeit. S. 29. B. Weiß a. a. O. S. 243. „Weil das Wort das Offenbarungsprincip iſt, ſo iſt von ihm vor Allem die A. T'liche Offenbarung ausgegangen und darum wird das Volk, dem dieſelbe zu Theil geworden, Kap. 1, 11., ſein Eigenthum genannt, darum hat Jeſajas die Herrlichkeit des Gottesſohnes in ſeinem vorgeſchichtlichen Sein geſehen,“ Kap. 12, 41. Vgl. beſonders Hengſtenberg, Chriſtologie. I. 124. III. 2. 27.

deutung voraus. Es kommt ferner keine Bestimmung im Prolog vor, die nicht auf einer Selbstaussage Christi oder auf einer Offenbarung desselben ruht. Er wird mithin auch den Namen Logos aus einer solchen Quelle empfangen haben, da diese eigenthümliche Bezeichnung keine Ausnahme bilden wird[1]). Es liegt daher die Annahme nahe, daß er sie aus der Offenbarung, deren Abfassungszeit vor die des Evangeliums fällt, und zwar aus Kap. 19, 13. entnommen hat. Nach der Schilderung daselbst erscheint das Wort Gottes, in welchem Namen er das Wesen dessen ausspricht, wie er sich ihm in dieser Vision dargestellt hat, als der Richter, der die Kelter des Weins des grimmigen Zorns des allmächtigen Gottes tritt. Diese Funktion kommt ihm zunächst darum zu, weil er als das Lamm Gottes die Erlösung in seinem Blute gestiftet. Er hat sein Majestätsrecht als der König aller Könige und als der Herr aller Herren auf's Neue begründet und gegen jeden Widerspruch sicher gestellt. Der Evangelist nennt daher den Sohn Gottes „das Wort", um anzudeuten, daß ihm nichts Geschaffenes widerstehen kann, denn er ist derselbe, welcher, wie er Gott und bei Gott ist, durch welchen die Welten geschaffen sind, auch einst das Gericht halten wird. Er verknüpft das Ende mit dem Anfang, beides in der einen Person zusammenschließend. Welche Bedeutung erhält hiemit die unausdenkbar tiefe und theuer werthe Aussage: Das Wort ward Fleisch. Ich bin, spricht es durch den Mund des Ap.[2]), Offenb. 1, 8. Ich bin das A und O, der Anfang und das Ende, der da ist und der da war und der da kommt, der Allmächtige![3])

Wir haben damit schon angedeutet, daß die Aussage: „Am Anfang war das Wort," durch die beiden nachfolgenden Sätze näher bestimmt werden. Beide Satzglieder enthalten eine Steigerung. Dieses Wort, welches am Anfang

---

[1]) Philippi a. a. O. II. S. 198.

[2]) Stier, die Reden des Herrn Jesu vom Himmel her. S. 101.

[3]) Aehnlich: Geß a. a. O. S. 114. Hengstenberg zu Joh. 1, 1. S. 14.

war, war nicht nur bei Gott, ſondern war ſelbſt auch Gott. Daß dieß die richtige Beſtimmung des Verhältniſſes der drei Satzglieder iſt, erhellt aus V. 2., wo mit οὗτος (derſelbige) auf den Logos, welcher Gott iſt, zurückgewieſen wird; von dieſem Logos wird abſichtlich noch einmal geſagt, daß er am Anfang bei Gott war. Der Ap. will es mithin betonen, daß der in dem zweiten und dritten Glied des erſten Verſes charakteriſirte Logos derſelbe ſei, der am Anfang, als die Welt geſchaffen wurde, bei Gott war. Wenn V. 2. bloß dazu dienen ſoll, um den Uebergang zur Ausſage ſeiner Schöpfungsmittlerſchaft zu bilden, ſo iſt er überflüſſig, denn er bringt kein neues Moment, und V. 3. ſchließt ſich auch ohne ihn ganz gut an V. 1. an. Der Ap. will daher ſagen: alles, was der Logos iſt, ſein bei Gott, wie ſein Gottſein, das war er am Anfang, als die Welt durch ihn geſchaffen wurde. Nicht von ſeinem ewigen Sein **in** Gott vor aller Weltſchöpfung, ſondern von ſeinem auf die Welt bezüglichen Sein, von einer Exiſtenzweiſe, die ihm zukommt als dem Mittler zwiſchen Gott und der Welt, redet mithin der Apoſtel.

Wie ſehr wir im Rechte ſind, geht daraus hervor, daß von dem Verhältniß des Logos zu Gott nur im Allgemeinen die Rede iſt. Als der Logos iſt er von Gott ausgegangen; das Wie dieſes Ausganges wird nicht und kann nicht angedeutet werden, da es jenſeits der Offenbarung liegt, welche erſt mit dem perſönlichen Logos ſelbſt, alſo mit dem Ausgegangenen beginnt. Gott iſt offenbar im perſönlichen Logos; er ſpricht in ihm die ganze Fülle ſeines Weſens aus. Der Logos iſt aber ſo eine von Gott unterſchiedene Perſon, welche ein Daſein außer (praeter) ihm hat. Dieß deutet der Ap. in den Worten an: ἦν πρὸς τὸν θεόν (der Logos war zu Gott hin). Die Grundbedeutung von πρὸς mit dem Accuſativ iſt nach hin, gen, zu ebenſowohl bei den Verben der Bewegung, wie bei den der Ruhe; dieſe Präpoſition involvirt aber auch den Begriff der Gemeinſchaft, vgl. Matth. 13, 56.; 26, 55.; Mark. 6, 3.; 9, 19.;

1 Kor. 16, 6.; Gal. 1, 18.; 4, 18. Wenn man beide Bedeutungen verbindet, ſo bezeichnet das „zu Gott hin“ das Befindlichſein des Logos bei Gott im Geſichtspunkt der Richtung [1]). Eine ganz ähnliche Ausſage kommt auch Joh. 1, 18. ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός vor. Man [2]) kann ſie nicht auf den Erhöhten beziehen und erklären: „der in den Schooß des Vaters hingegangene“, dagegen ſpricht Kap. 3, 13., wo der Herr ſich ſelbſt als den bezeichnet, der im Himmel iſt [3]). Ebenſo wenig heißt es: der in dem Schooß des Vaters war, ſondern der daſelbſt iſt. Wenn man [4]) anerkennt, daß der Sache nach das Sein in den Schooß des Vaters hin nicht verſchieden iſt von dem Sein zu Gott hin V. 1, ſo kann es auch keine andere Bedeutung haben. Hengſtenberg [5]) meint: weil unleugbar Fälle der Verwiſchung des Unterſchiedes zwiſchen εἰς und ἐν vorliegen, ſo dürfe man an dem εἰς τὸν κόλπον nicht künſteln, es ſei einfach ſo viel als: im Schooße, Luk. 13, 23.; 16, 23. Allein wenn nicht zu bezweifeln iſt, daß dem Ap. der Unterſchied dieſer

---

[1]) So Meyer zu dſ. St.; Bernhardy, Syntax, S. 265; Schirlitz, Grundzüge der Neuteſtamentlichen Gräcität. S. 344.

[2]) So Hofmann a. a. O. I. 117.; II. 1, 22. und Meyer zu dſ. St.

[3]) Vgl. Hengſtenberg zu dſ. St.

[4]) Meyer zu dſ. St.

[5]) Hengſtenberg zu dſ. St. Mit Recht ſagt einmal Weizſäcker, Jahrb. für deut. Theol. II. (1857) S. 172.: „Man ſollte doch endlich die künſtlichen Deutungen des *εἰς τὸν κόλπον* aufgeben und ſich mit der unzweifelhaften grammatiſchen Thatſache, daß *εἰς* bei Verbis der Ruhe die Richtung zu etwas hin ausdrückt, befriedigen.“ Vgl. fr. Baur, Vorleſungen, S. 352. und die chriſtliche Lehre von der Dreieinigkeit. I. 97. „Die Präpoſition *πρὸς* enthält, auch wenn *πρὸς* ſo viel iſt als „bei“, immer den Begriff einer Bewegung und Thätigkeit, wie auch aus den Stellen zu erſehen iſt, auf die man ſich für die Identität der beiden Präpoſitionen *πρὸς* und *παρά* beruft. *Ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν* heißt daher nicht bloß: der Logos war bei Gott, ſondern auch ſeine ganze Richtung und Thätigkeit ging auf Gott, hatte nur Gott zum Gegenſtand. Er iſt der gleichſam immer zum Herzen Gottes (V. 18.) ſich hinbewegende.

Präpoſitionen bekannt war, ſo wird er hier abſichtlich εἰς gewählt haben. Es wird in beiden Stellen hiernach das zweifache angedeutet: die Gemeinſchaft des Sohnes mit dem Vater, wie daß er ſtets in Bewegung zu ihm hin begriffen ſei. In beiden Beziehungen wird das eigenthümliche Verhältniß des Sohnes zum Vater ausgedrückt. Die Gemeinſchaft iſt in dem gleichen Weſen und Leben begründet, welches dem Vater wie dem Sohne, nur dem letzteren als ein gegebenes eignet, wie in der innigen Liebe, die Vater und Sohn mit einander verbindet; ſie iſt ſomit ebenſowohl eine weſentliche wie eine ethiſche. Die Bewegung des Sohnes zum Vater dagegen beſteht darin, daß er als das Offenbarungsprincip und Organ und als der Mittler zwiſchen Gott und der Welt den Willen oder den Rathſchluß Gottes an und in ihr zur Ausführung bringt, alſo immer nur thut, was er ſiehet den Vater thun. Sein Wille iſt ſtets auf den Willen des Vaters gerichtet. Eben dieß ſetzt aber voraus, daß er ſich ſeines perſönlichen Unterſchiedes von Gott bewußt iſt. Nichts widerſtrebt mehr den Ausſagen und der Intention des Apoſtels als die Behauptung, daß der Logos unperſönlich ſei.

Die Erklärung des Folgenden von dem Satzgliede: „und Gott war das Wort“ bis V. 3. bietet keine beſondern Schwierigkeiten dar. Zu jenen Worten bemerkt Hengſtenberg treffend: „es kann keinem Zweifel unterworfen ſein, daß Gott Prädicat iſt, denn der Logos iſt auch in den beiden vorhergehenden Sätzen Subject und ebenſo in V. 2. Die Frage iſt überall, wer der Logos, nicht wer Gott iſt. Wir erwarten hier nach dem Vorhergehenden die nähere Beſtimmung, in welcher Beziehung der Logos als ein ſelbſtſtändiges, perſönliches Weſen zu Gott ſteht. Ferner wäre Gott Subject, ſo würde gegen das zweite Glied die Perſönlichkeit des Logos als eine beſondere aufgehoben werden. Iſt Gott der Logos, ſo hört das Fürſichſein des Logos auf. Warum aber iſt das Prädicat vorangeſtellt? Die Antwort iſt: um darauf hinzuweiſen, daß darauf der Nachdruck ruht, daß der

Logos „Gott“ iſt, das bildet den Gegenſatz gegen die vorhergehenden vageren Beſtimmungen der ihm innewohnenden Herrlichkeit. Gott mußte nothwendig ohne Artikel ſtehen. Mit dem Artikel würde es beſagen, daß der Logos die ganze Sphäre der Gottheit ausfüllt, was widerſinnig wäre, da der Name Logos ſelbſt einen Urgrund vorausſetzt, der das Wort ausgeſprochen. Dagegen ohne Artikel bezeichnet θεός (Gott) den Gattungsbegriff, Gott im Gegenſatz gegen Menſch und Engel, und die Worte beſagen, daß der Logos, welcher nach dem zweiten Gliede perſönlich von Gott dem Vater verſchieden iſt, ſeinem Weſen nach mit Gott eins, daß nicht nur der Vater, ſondern auch der Sohn Gott ſei. Bei der entſchiedenen Betonung der Einheit Gottes in der Schrift von ihrem Anfang an bis zu ihrem Ende wird bei der Verſchiedenheit der Perſonen die Einheit des Weſens für den Vater und Sohn nothwendig erfordert.“ Der Logos iſt Gott nicht nur vermöge ſeiner Weſenseinheit mit dem Vater, ſondern hier wird er vorzugsweiſe Gott genannt, weil er das Princip und der Mittler der Schöpfung iſt. Als ſolchem iſt ihm alle Macht und Gewalt übergeben, er empfängt ſie nicht erſt bei ſeiner Erhöhung, ſondern ſie eignet ihm urſprünglich und uranfänglich, und er nimmt in Folge jener nur wieder vollkommen in Beſitz, was er von Anfang an beſeſſen hat. Er iſt ſomit zwar Gott, aber abhängig von Gott, und darum wird er Gott ohne Artikel genannt. Es geſchieht dieß nicht darum, weil ὁ θεός beſagen würde, daß der Logos die ganze Sphäre der Gottheit ausfülle, — denn dieſer Auslegung iſt ſchon darum gewehrt, weil ſein Verhältniß zu Gott durch das zweite Satzglied als ein zu Gott hin ſeiendes, als ein unterſchiedenes und perſönliches bezeichnet und beſtimmt wird, — ſondern weil der Logos in einem, unbeſchadet ſeiner Freiheit, abhängigen und darum auch untergeordneten Verhältniß zu Gott ſteht.

Ueber das Verhältniß des zweiten zum erſten Vers haben wir uns ſchon ausgeſprochen. Er faßt denſelben in eigenthümlicher Weiſe zuſammen. Dieſer und kein anderer,

nämlich der Logos, welcher Gott iſt, war am Anfang bei Gott. Er wird damit als das Offenbarungsprincip auf die Welt bezogen, die durch ihn ganz und völlig, nichts ausgenommen, in's Daſein gerufen worden iſt. Es wird dieß zuerſt poſitiv ausgedrückt: Alles, Himmel und Erde, und was in denſelben iſt, iſt durch ihn geworden, und ſodann nochmals in einem antithetiſchen Satze des Nachdrucks wegen wiederholt: ohne ihn iſt nichts, auch nicht das Geringſte geworden, was geworden iſt.

Mit V. 4. und 5. ſchließt der Eingang des Prologs, in ihm, dem Logos, war Leben im umfaſſendſten Sinne, die Fülle des Lebens und das Leben war das Licht der Menſchen. Auch hier tritt wieder die Beziehung des Logos nicht auf Gott, ſondern auf den Menſchen hervor. Was er nach dem Prolog iſt, das iſt er für die Schöpfung, ganz beſonders für den Menſchen. Als der Logos iſt er das abſolute Offenbarungsorgan und ſomit der Mittler und Träger des Schöpfungsrathſchluſſes, aber er iſt auch als ſolcher das Offenbarungsprincip des Lebens und Lichtes, der Mittler des Erlöſungsrathſchluſſes für den Menſchen. Dieſe Fülle des Lebens hat in ihm in der Form des Lichtes oder der Herrlichkeit Beſtand, und eben darum iſt er auch Princip und Quelle derſelben. Außer ihm gibt es kein Licht und kein Leben für den Menſchen. Der Ap. nennt gleich im Eingang das große Thema ſeines Evangeliums, den abſoluten Gegenſatz, in welchem der Logos zur Welt des Todes und der Finſterniß ſteht, die ſo nicht aus ſeiner Hand hervorgegangen ſein kann, und deutet damit zugleich den Kampf an, den er in ihr zu beſtehen hat, aber auch das Ziel, die Verklärung derſelben in das Licht und Leben, das er ſelbſt in überſchwenglicher Fülle iſt. Was der Logos für die Welt iſt, das führt er ſiegreich hindurch. — Leben und Licht kann nicht getrennt werden. Schon das natürliche Leben iſt nicht ohne ein ſchwaches Licht [1]), wie viel mehr wird das Leben,

[1]) Paſſavant, über den Lebensmagnetismus, 2. Aufl. S. 20. J. Menge, Beiträge zur Erkenntniß des göttl. Werkes. Heft 1. Ueber das Licht. S. 12 ff.

das der Logos in abſoluter Fülle perſönlich iſt, ſich im höchſten Lichtglanz darſtellen. Der Ap. ſagt aber: das Leben war das Licht der Menſchen, weil er den Gegenſatz gegen die Finſterniß, in welche das Licht hineinſcheinet, hervorheben will, ganz beſonders aber, weil überhaupt das Leben ſich nur durch und im Licht offenbart. Wie das Sonnenlicht das Medium iſt, durch welches das Sonnenleben auf die Erde überſtrömt und hier das Leben weckt, nährt und ſtärkt, ſo iſt auch der Logos das Leben, das aber nur durch das Medium des Lichts oder der Herrlichkeit (Joh. 1, 14.; 2, 11.; 11, 40.; 1 Joh. 1, 2. u. ſ. w.) wirkt, aber auch da wo es aufgenommen wird ein „ſchlechthin kräftiges und ein durch keine Hemmung ſeines Verlaufes, durch keine Unluſt getrübtes, ſondern ſeliges Leben, ein Leben, das über alle kreatürliche Vergänglichkeit und Schwäche erhaben iſt", hervorruft [1]). Darum nennt er ſich ſelbſt das Licht der Welt, Joh. 8, 12.; 9, 5.; 12, 35. Wer ſich von dieſem Lichte erleuchten läßt, der wird auch das Leben haben. Kap. 8, 12. Der Ap. bezeichnet ihn mithin als das abſolute Offenbarungsprincip des Lichtes und Lebens, das zwar von jeher wirkſam war, denn das Licht ſcheinet ſtets in die Finſterniß, das aber von ihr nicht begriffen wurde, bis er ſelbſt, als die Zeit erfüllet war, in der Welt erſchienen iſt. Die Zeit der Erfüllung ſetzt die Zeiten der Vorbereitung voraus. Sein Scheinen in die Finſterniß iſt die Bedingung und Anbahnung der Erſcheinung des Lichtes in der Welt.

Schließlich bemerken wir nur noch, daß die Logoslehre des Johannes in den Hauptpunkten mit Kol. 1, 15. und Hebr. 1, 23. vollkommen übereinſtimmt. Der Ap. will mit Nichten ſich über das rein innergöttliche, der Weltſchöpfung vorangehende Verhältniß des Sohnes zum Vater ausſprechen [2]), vielmehr ſchildert er ganz ähnlich wie Paulus und der Verf. des Hebrbriefs in einigen Grundzügen das Ver-

[1]) Köſtlin, der Lehrbegriff des Ev. Joh. S. 235.
[2]) Gegen Beyſchlag a. a. O. S. 435.

hältniß des Logos zur Welt. Wie der Erſtgeborne und der Erbe, ſo war auch der Logos vor der Welt, welche durch ihn geſchaffen iſt. Als Offenbarungsprincip nimmt er eine mittlere Stellung zwiſchen Gott und der Schöpfung ein und iſt dieſer zugewandt, wenn er jenes ſein ſoll. Endlich findet ſich bei Johannes im Prolog, wie im Evangelium die ausdrückliche Beſtimmung, daß er die Fülle des Lebens Gottes in ſich ſelber habe und zwar, wie wir ſpäter nachweiſen werden, als eine leiblich beſtimmte. Nur die eine Ausſage, daß alle Dinge in ihm Beſtand haben, ſcheint bei Johannes nicht vorzukommen; ein Aequivalent dafür bieten indeſſen die Worte dar: Gott war das Wort, denn von dem Begriff der Gottheit iſt der Begriff der Allmacht nicht zu trennen, jedoch finden ſich im Evangelium noch andere Andeutungen, welche auf die gleiche Anſchauung, wie ſie Paulus ausſpricht, hinweiſen.

Auch die überaus ſchwierige Stelle Phil. 2, 6 ff., welche, oberflächlich angeſehen, einem ganz andern Ideenkreis anzugehören ſcheint, ſteht, wenn man ſie genau und unbefangen betrachtet, in einer merkwürdigen Uebereinſtimmung mit den bisher gewonnenen Reſultaten. Da ſie ſehr verſchieden erklärt wird, ſo ſind wir genöthigt, ſie gründlich in's Auge zu faſſen.

§. 5.

Chriſtus in der Geſtalt Gottes.

Phil. 2, 6.

In der Gemeinde zu Philippi waren Streitigkeiten ausgebrochen, die ihren Grund in eitler Selbſtüberhebung hatten. Worauf ſie ſich bezogen, ob auf beſondere Gaben oder auf eine höhere chriſtliche Vollkommenheit, durch welche ſich Einige vor den Andern auszuzeichnen meinten, wird nirgends angedeutet. Der Beſitz einer ſolchen Vollkommenheit ſchließt aber jede Selbſtüberſchätzung aus, da ſie in der Demuth

wurzelt. Allein auch eine Ueberſchätzung geiſtlicher Gaben ſcheint nicht angenommen werden zu dürfen, da in dieſem Fall der Ap. ähnlich wie im Briefe an die Korinther darauf aufmerkſam gemacht haben würde, daß dieſe Gaben an und für ſich keinen Werth vor Gott ohne die Liebe haben. Der Ap. ermahnt, V. 2., zu einerlei Geſinnung (τὸ αὐτὸ φρονῆτε), welche alle auf gleiche Weiſe beſeelen ſoll, und er beſtimmt dieß näher durch den Zuſatz: „indem ihr die gleiche Liebe habt, einhellig das Gleiche denket und nichts thut aus Parteiſucht oder eitler Ruhmſucht, vielmehr achtet den Andern höher, denn euch ſelbſt.“ In dieſer Ermahnung deutet der Ap. ein zwiefaches an. Zuerſt ſtellt er es nicht mit einem Wort in Abrede, daß einige in der Gemeinde gewiſſe Vorzüge beſitzen. Aber worin beſtanden ſie denn? Nach Apoſtg. 16, 13. wandte ſich Paulus wie überall, ſo auch in Philippi, zuerſt an die Juden und nicht nur Lydia mit ihrem Hauſe, ſondern auch Andere (V. 40.) nahmen das Evangelium an. An dieſe Chriſtengemeinde haben ſich ſicherlich der Kerkermeiſter und ſpäter noch andere Heiden angeſchloſſen. Die Gemeinde war mithin eine gemiſchte. Die Annahme liegt nun ſehr nahe, daß ſich die Juden ihrer Abſtammung von dem auserwählten Volke rühmten, ja vielleicht deßhalb einen Vorrang vor den Heidenchriſten in Anſpruch nahmen. Dafür dürfte auch Kap. 3, 3—7. ſprechen, welche Stelle ſich allerdings zunächſt auf die Judaiſten bezieht, aber ſie involvirt zugleich einen wahrſcheinlich beabſichtigten Gegenſatz gegen jedwede Ueberſchätzung eines äußerlichen Vorzuges, auch wenn er, wie bei den Judenchriſten, mit einer gründlichern Erkenntniß Gottes, ſeines Willens und ſeiner Rathſchlüſſe verbunden war. Ungeachtet dieſer Vorzüge, will der Ap. ſagen, welche die Judenchriſten beſitzen, ja eben weil ſie dieſelben beſitzen, ſollen ſie dennoch in ſelbſtverleugnender Demuth die Andern höher als ſich ſelbſt achten. In der ſich anſchließenden zweiten Ermahnung wird nun dieſe ſelbſtverleugnende Demuth näher beſtimmt. Ein Jeder beſitzt eigene Vorzüge (τὰ ἑαυτῶν), wie jedes Glied des Leibes ſeine eigene

Ehre hat. Der Ap. kann dieß nicht im tadelnden Sinne ſagen; er läßt vielmehr dieſe Vorzüge, die der Eine vor dem Andern hat, gelten; nur der Selbſtüberhebung will er entgegentreten. Der Chriſt wird die Vorzüge als Gnadengaben anerkennen, und daher ferne davon ſein, ſich ihrer zu rühmen. Im Gegentheil wird er das Maaß der Gnade, welches Andern zu Theil geworden iſt, anerkennen und ſie ſich wenigſtens gleich achten. Allein damit iſt der Begriff der Demuth nicht erſchöpft. Das Bewußtſein der empfangenen Gnade wird uns in den Staub beugen vor dem Herrn, der ſie uns verliehen hat, weil wir ihrer, wenn wir auf uns, auf unſere Untreue u. ſ. w. ſehen, unwürdig ſind. Wir lernen uns hier in unſerem Verhältniß zu Gott betrachten, die Demuth wird dann eine unbeſchränkte werden und jeden Vergleich mit Andern ausſchließen. Wie ſie ſich Gotte gegenüber jedes Verdienſtes entbehrend, ja der Gnadengabe unwürdig erkennt, ſo wird ſie ſich in ähnlicher Weiſe gegen den Bruder verhalten. In der ſchlechthinigen Demuth gegen Gott wird man ihn höher achten als ſich ſelber. Die Demuth ruht in der Liebe, als dem Bande der Vollkommenheit. Wie die Liebe demüthig macht, ſo die Selbſtſucht hochmüthig. Die demüthige Liebe wird ſich nicht damit begnügen, daß ſie ſich unter den Nächſten ſtellt, ſondern ſie wird ſich auch das des Andern (τὰ ἑτέρων) annehmen, ihm in ſtetiger Selbſtverleugnung dienen, und ſein Wohl fördern und mehren. Der Apoſtel ermahnt daher zu einer in der Liebe ruhenden, von ihr getragenen und durch ſie thätigen demüthigen Selbſtverleugnung.

Als ein leuchtendes Vorbild derſelben weist der Ap. auf Jeſum Chriſtum hin und ermahnt V. 5.: „Ein Jeglicher ſei geſinnet, wie Jeſus Chriſtus auch war.“ Er hat in ſchlechthin ſich ſelbſtverleugnender Demuth und in dienender Liebe ſeinen unermeßlichen Vorzug, die Gottesgeſtalt und die Möglichkeit eines Gott gleichen Verhaltens nicht geltend gemacht, ſondern ſich derſelben entäußert, indem er Knechtsgeſtalt annahm und ſogar ſich bis zum Tode erniedrigte. Es gibt keinen ſtärkeren Gegenſatz gegenüber dem

Gebahren, wie es in der Gemeinde zu Philippi im Schwange ging, aber auch keinen ſchlagenderen. Es iſt mithin nicht richtig, wenn man als das Moment der Vergleichung den Gehorſam Chriſti betrachtet. Er iſt zwar in der demüthigen Selbſtverleugnung Chriſti mitbefaßt, ja da Gehorſam und Liebe nicht getrennt werden kann — denn die Liebe iſt, wie die Erfüllung des Geſetzes, ſo auch die Erfüllung des Willens Gottes — ſo iſt der Gehorſam das ſecundaire Princip der Selbſtverleugnung; dennoch aber konnte der Ap. um des Zweckes ſeiner Ermahnung willen nicht zunächſt und nicht ſowohl ihn, ſondern die Selbſtverleugnung Chriſti hervorheben. Es iſt darum auch nicht genügend, den Apoſtel ſagen zu laſſen: „chriſtiſch nicht ſelbſtiſch" ſoll eure Geſinnung ſein[1]), denn es iſt nicht von der allgemeinen chriſtlichen Geſinnung, welche den Philippern nicht abgeſprochen werden kann, die Rede, ſondern von der beſondern, die ſie in ihrem Gemeindeleben verleugneten. Daß der Ap. dieſe ſpecielle Ermahnung beabſichtigt, zeigt der Zuſammenhang, wie auch das hinzugefügte καί (und). Der Mittelpunkt derſelben iſt kein anderer, als daß wir uns unſeres Vorzuges nicht überheben, ſondern ihn zu Gunſten der Andern in ſelbſtverleugnender Demuth zum Opfer bringen ſollen[2]).

[1]) Gegen v. Hofmann a. a. O. I. 148.

[2]) Treffend ſagt Köſtlin, Einheit und Mannigfaltigkeit in der N. T'lichen Lehre. Jahrb. für deutſche Th. III. (1858). 96. „Der Zuſammenhang mit den voranſtehenden Ermahnungen ſcheint uns klar zu beweiſen, daß die Entäußerung hier gar nicht die Ablegung irgend welcher göttlicher Qualitäten bedeuten kann: ſollen denn die Philipper die höheren Gaben, welche ihnen eine Verſuchung zum Trachten nach eitler Ehre wurden, ablegen? Allein vom Ablegen dieſer Gaben iſt ja gar nicht die Rede, ſondern nur von einem ſelbſtſüchtigen Gebrauch derſelben, oder vielmehr von einer Ueberhebung in Folge dieſer Gaben, mögen ſie beſtanden haben, worin ſie wollen. Der Ap. will auch gar nicht ſagen, daß Chriſtus die ihm eignenden Gaben oder göttlichen Qualitäten abgelegt habe, ſondern nur die Form oder die Geſtalt Gottes, welche er beſaß. Die ihm eignenden göttlichen Qualitäten hat er nur zu unſerem Heile verwendet. Und gerade dieß iſt das tertium comparationis, um deſſentwillen er den Philippern zum Vorbild hingeſtellt wird."

Indem wir zur Erklärung der überaus ſchwierigen Stelle übergehen, wird es zuerſt unſer Beſtreben ſein, Sinn und Bedeutung der einzelnen Worte möglichſt genau feſtzuſtellen [1]).

Was nun zuerſt das Wort: μορφὴ (Geſtalt) betrifft, ſo wird mit Recht die Bedeutung φύσις und οὐσία, status und conditio zurückgewieſen. Es bezeichnet, wenn wir auf ſeine Ableitung (von μάρπτω), auf ſeine Verwandtſchaft mit dem lateiniſchen forma, welches nach Paſſow [2]) aus jenem durch Buchſtabenverſetzung entſtanden iſt, und auf ſeinen Gebrauch bei Profanſchriftſtellern ſehen, nichts Anderes als: Form, Geſtalt. Da aber die Geſtalt nichts abſtractes, inhaltsleeres, ſondern überall die Form iſt, in welcher ſich ein Weſen darſtellt und offenbart, ſo iſt unter μορφὴ überhaupt die Erſcheinungsform zu verſtehen [3]), welche ſich zu jenem, wie das Accidens zur Subſtanz verhält, ohne welche das Weſen oder das Reale nicht in die Erſcheinung treten kann.

Unter der Geſtalt Gottes kann mithin nur die Erſcheinungsform = Offenbarungsform Gottes und unter ἐν μορφῇ

[1]) Der Kürze wegen können wir nur diejenigen Erklärungen berückſichtigen, welche in neuerer Zeit durch namhafte Theologen vertreten ſind. Eine ziemlich vollſtändige inſtructive Ueberſicht der verſchiedenen Anſichten gibt Erneſti, Stud. und Krit. 1848. S. 860 ff.

[2]) Vgl. deſſ. Lexicon.

[3]) Aehnlich wird *μορφὴ* auch von Ariſtoteles (Bieſe, Philoſophie des Ariſtot. I. 77. 439.) und von Plato erklärt. Letzterer betrachtet ſie als die Offenbarung, mithin als die Erſcheinungsform der Idee (vgl. deſſen Phädo opp. ed. Bip. I. 235.). Lehrreich ſpricht ſich darüber Tertul. c. Marc. IV, 40. (opp. ed. Seml. I. 358.) aus: Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Caeterum vacua res quod est phantasma, figuram capere non posset. Tholuck, Disputat. christol. de I. Paul. ep. ad Phil c. II. 6—9. p. 13. vergleicht *περιγραφὴ*, welches Theodotus mit *μορφὴ* vertauſcht. In gleichem Sinne kommt, worauf E. Zeller, Theol. Jahrbücher. 1852. S. 301. aufmerkſam macht, *περιγραφὴ* bei den Profanſchriftſtellern des zweiten und dritten Jahrhunderts vor. So bezeichnet die *ἰδία περιγρ.* bei Galenus de usu partium corp. hum. (init) die abgeſonderte, getrennte Exiſtenz, Individualität.

θεοῦ ὑπάρχων nur verſtanden, daß Chriſtus eine eigenthümliche perſönliche Exiſtenzform hatte, in welcher er Gott offenbarte. Wir erklären jene Worte: „Obwohl er in Geſtalt Gottes war," da es aus mehreren Gründen nicht zuläſſig iſt, das ὑπάρχων präſentiſch: obwohl er in Geſtalt Gottes iſt, zu faſſen. Wir führen einſtweilen nur die folgenden an: Zuerſt ſpricht ein ſprachlicher Grund dagegen: Das ὑπαράχων iſt mit dem Präteritum ἡγήσατο (er hielt nicht dafür) verbunden. „Da dieſes etwas von der Vergangenheit ausſagt, ſo kann jenes, welches eine Gleichzeitigkeit enthalten muß, nicht auf die Gegenwart des Schreibenden, welche dazumal, als das Dafürhalten ſtattfand, noch ein zukünftiges war, eingeſchränkt werden" [1]). Wenn es zweitens als Präſens genommen würde, ſo bezöge es ſich auf die geſchichtliche Exiſtenz Chriſti, allein während derſelben war er nicht in der Geſtalt Gottes, ſondern in Knechtsgeſtalt. — Meyer überſetzt dieſe Worte: „als er in Geſtalt Gottes ſich befand," und beſtreitet es, daß das Partic. durch „obwohl" aufzulöſen ſei, was nur dann contextmäßig geſchähe, wenn das für einen Raub halten als etwas dem Sein in göttlicher Geſtalt Eigenes oder Natürliches vorausgeſetzt werden könnte. Allein der Satz: „obwohl er in göttlicher Geſtalt war" involvirt offenbar einen Gegenſatz. Der Ap. will ſagen, daß Chriſtus zwar die Geſtalt Gottes hatte, aber dennoch das Gleichſein Gottes nicht als etwas zu Raubendes betrachtete. Nach der Anſicht Meyer's iſt beides der Sache nach das Gleiche, was wir ſchon darum, anderer Gründe zu geſchweigen, nicht zugeben können, weil dadurch der eigentliche Nerv der Ermahnung verloren gehen würde. Wir ſtimmen daher Wieſinger bei, wiewohl aus andern Gründen, als er anführt, wenn er das Partic. durch: „obwohl" auflöst. Das vor-

[1]) Daß ὤν verbunden mit einem Präter. gewöhnlich Partic. imperf. iſt, zeigen Stellen wie Joh. 1, 49.; 5, 13.; 11, 31. 49.; 21. 11.; Apoſtg. 7, 2.; 11, 1.; 18, 24.; 2 Kor. 1, 23.; 8, 9.; Epheſ. 2, 13.; Kol. 1, 21.; 1 Tim. 1, 13. Eine leicht erklärliche Ausnahme macht 1 Kor. 9, 19. Vgl. Winer, S. 305. Meyer und Wieſinger zu dſ. St.

zeitliche Sein Chriſti in Geſtalt Gottes ſchloß die abſtracte Möglichkeit des Strebens nach dem Gottgleichenſein ein [1]).

Wir wenden uns zu dem viel beſprochenen οὐχ ἁρπαγμόν ἡγήσατο (er hielt es nicht für einen Raub). Obgleich nach den Erörterungen Tholuck's [2]) nicht verkannt werden kann, daß zwiſchen ἁρπαγμόν ἡγεῖσθαι und ἅρπαγμα ἡγεῖσθαι möglicherweiſe kein Unterſchied ſtattfindet, ſo ſcheint doch hier nach dem Zuſammenhang ein ſolcher angenommen werden zu müſſen. Das Nichtſtreben nach dem Gottgleichenſein ſteht in negativer Parallele zu der Ueberhebung der Philipper. Im Gegenſatz zu derſelben konnte der Ap. nur ſagen wollen, daß Chriſtus nicht dafür gehalten habe das Gottgleicheſein an ſich zu reißen, obgleich er das Vermögen dazu beſaß. Es kann daher nicht die Bedeutung eines Partic. perfecti passivi = ἅρπαγμα, rapina, praeda rapta haben, weder in dem Sinne: er trug das Gottgleicheſein nicht wie ein Sieger ſeine Spolien zur Schau, [3]) denn ἡγεῖσθαι cum accus. hat nur die Bedeutung des Dafürhaltens, (Apoſtg. 26, 6.; 2 Kor. 9, 5.; 1 Tim. 1, 12.; 6, 1.; Hebr. 11, 11. 26.; Jac. 1, 2.; 2 Petr. 1, 13.; 2, 13.; 3, 15.; Phil. 2, 3. 25.; 3, 7.; noch in dem Sinne [4]), daß Chriſtus in Geſtalt Gottes ſeiend, das Gottgleicheſein nicht als einen Raub, ſondern als etwas ihm von Rechtswegen Gehöriges betrachtete. Nicht ſehr verſchieden davon iſt die in neuerer Zeit von Tholuck [5]) empfohlene Erklärung, nach welcher Chriſtus jenes Gottgleicheſein hätte feſthalten können, etwa wie ein Räuber ſeine Beute, oder wie man einen unerwarteten Gewinn feſthält. Dieſe

---

[1]) Uebrigens iſt ὑπάρχων nicht = ὤν, ſondern bezeichnet das zuſtändliche Verhältniß, Luc. 7, 25.; 16, 23.; 2 Petr. 3, 11.

[2]) a. a. O. S. 17.

[3]) So Luther, Erasm., Grot., Calov, Wolf, Flatt, Rheinwald.

[4]) So Chryſoſt. Theophyl. Auguſt. Calvin u. A.

[5]) a. a. O. S. 20. und ähnlich Hölemann, Geß, Meßner.

Erklärungen wären nur dann zuläßig, wenn ἁρπαγμός in der Bedeutung von actio rapiendi oder in activer Bedeutung keinen der Abſicht des Apoſtels entſprechenden Sinn zuließe, und wenn das Gottgleicheſein nicht etwas Verſchiedenes von der Geſtalt Gottes wäre.

Wieſinger erkennt jenes an, leugnet aber dieſes. Beide Formeln ſollen ſich nur wie göttliche Geſtalt und gottgleicher Zuſtand, von welchen aber eines ohne das andere nicht gedacht werden könne, unterſcheiden. Dennoch finde ein Gegenſatz ſtatt, der darin beſtehe, daß Chriſtus, obwohl er in göttlicher Geſtalt war, nicht dafür gehalten habe, auch den Gebrauch dieſes gottgleichen Zuſtandes an ſich zu reißen. Wenn aber Wieſinger anerkennt, daß ſich die göttliche Geſtalt auf die vorweltliche Exiſtenzweiſe Chriſti bezieht, ſo iſt nicht abzuſehen, wie er in derſelben nicht auch den gottgleichen Zuſtand in dem von ihm gemeinten Sinne gebraucht haben ſolle, ja müſſe; Geſtalt und Zuſtand laſſen ſich gar nicht ſo abſtract ſcheiden. Verſteht man unter dieſer die Herrlichkeit, ſo läßt ſich im Hinblick auf Joh. 17, 5. nicht leugnen, daß er ſie im vollſten Sinn des Wortes in aktuell perſönlicher Weiſe beſaß; bezieht man aber den gottgleichen Zuſtand auf göttliche Allmachtserweiſungen, ſo können ſie dem nicht abgeſprochen werden, durch welchen die Welt geſchaffen worden iſt. Auch Meyer betrachtet das in Geſtalt Gottes ſein als die Erſcheinungsform, während das Gottgleicheſein das innere Weſen Chriſti ausdrücken ſoll. Er legt zugleich den Nachdruck auf ἁρπαγμόν und erklärt demnach: Nicht für ein Rauben hielt Chriſtus das Gottgleicheſein, d. h. nicht ſo ſah er die gottgleiche Exiſtenzweiſe, welche er hatte, an, als ſolle ſie ihm ein Verhältniß des Beutemachens werden, als ſolle ſie ihm hinſichtlich ſeiner Thätigkeits-Aeußerung darin beſtehen, daß er fremden Beſitz an ſich raffte. Hätte Chriſtus damals, als er im Begriffe war, in die Welt zu kommen, gedacht: ich will, in die Welt gekommen, vermöge meiner Gottgleichheit, die Macht und Herrſchaft, Reichthum, Luſt und Herrlichkeit der Welt an mich

reißen, ſo hätte er einen Raub begangen. Dieſer Erklärung ſtehen manche Gründe entgegen. Das Gottgleicheſein iſt der Gegenſtand, auf welchen ſich die raubende Thätigkeit richten würde, wenn ſie bei Chriſto ſtattgefunden hätte, nicht aber das Mittel, wie man nach Meyer annehmen muß [1]). Der Ap. ſetzt ferner die Möglichkeit dieſes Anſichreißens des Gottgleichenſeins in die Präexiſtenz; es kann nur etwas ſein, was ihm in der Geſtalt Gottes zu erreichen möglich war. Der Ap. konnte es daher gar nicht in den Augenblick verlegen, wo der präexiſtirende Chriſtus im Begriffe war in die Welt zu kommen. Und wie ſoll denn endlich Chriſtus ein Vorbild ſelbſtverleugnender Demuth für die Philipper ſein, weil er ſeine Gottgleichheit nicht dazu benutzte, der Welt Luſt und Ehre an ſich zu reißen? Werden ſich nicht vielmehr in ſeinem Verhalten die Züge wiederfinden müſſen, welche der Ap. bei ihnen vermißt? Chriſtus wird mithin irgend einen Vorzug beſitzen, deſſen er ſich in Selbſtſucht überheben konnte. Dieſer Vorzug iſt ſeine Geſtalt Gottes, aber eben das leugnet der Ap., daß er ſich derſelben überhoben habe. Er wird ferner nicht auf ſich ſelbſt ſehen, ſondern auf das der Andern, oder, — denn das liegt unmittelbar in dieſen Worten: er wird dieſen ſeinen Vorzug verleugnen, um dem Wohl und Heil Anderer zu dienen. Es geht daraus hervor, daß das Gottgleicheſein nicht identiſch ſein kann mit dem: in Geſtalt Gottes ſein. Endlich iſt nicht einzuſehen, warum der Nachdruck auf dem Rauben ruhen ſoll, vielmehr fordert der Zuſammenhang, daß das Hauptgewicht auf dem Vorzug ruhen werde, welchen Chriſtus urſprünglich beſaß. Ein leuchtendes Vorbild kann er nur dann ſein, wenn er etwas Hohes beſaß und etwas, ſei es nun vermeintlich oder wirklich noch Höheres, an ſich reißen konnte, aber dieß in ſelbſtverleugnender Demuth unterließ.

Meyer ſucht ſeine Behauptung, daß die Geſtalt Gottes und das Gottgleicheſein identiſch ſeien, oder ſich nur wie

[1]) Vgl. Winer, S. 289.

Form und Weſen unterſcheiden, durch eine eigenthümliche Erklärung der Worte: τὸ εἶναι ἴσα θεῷ zu begründen. Da zum adverbiellen ἴσα das εἶναι als bloßes Verbum-Subſtantivum nicht paſſe, ſo müſſe τὸ εἶναι existere gefaßt werden, ſo daß nun dieſe Worte bedeuten: das Sein auf gottgleiche Weiſe, die gottgleiche Exiſtenz. Die Geſtalt Gottes ſei die Erſcheinung, die adäquate Zuſtands-Form der gottgleichen Exiſtenz. Es iſt nicht einzuſehen, warum das εἶναι in Verbindung mit dem adverb. ἴσα nicht in der Bedeutung: „ſein" paſſen ſoll, es wird vielmehr einſtimmig anerkannt, daß es zwar nicht heißt: das Gottgleicheſein, wohl aber auf gleiche Weiſe wie Gott ſein, oder ſich verhalten. Die Geſtalt Gottes ſchließt die gottgleiche Exiſtenz ein, ſie kann daher gar kein Gegenſtand des Raubens ſein; auch iſt ſie keine ruhende, ſondern eine ſchlechthin wirkſame Potenz. Meyer erkennt mit Recht an, daß die Zuſtändlichkeit des vorweltlichen Chriſtus in der Geſtalt Gottes die gleiche ſei, wie die des Logos, Joh. 1, 1. Es kommen ihm mithin mit dem göttlichen Weſen auch die göttlichen Prädicate zu. Es geht daraus hervor, daß das Gottgleicheſein, das er möglicherweiſe an ſich raffen konnte, gar nicht die göttliche Exiſtenzweiſe ſein kann. Aber was denn? Die Philipper, welche der Ap. zur Demuth und Selbſtverleugnung ermahnt, beſaßen irgend einen Vorzug. Nun ſagt der Ap. nicht, daß dieſer Vorzug eine Sünde ſei, ſondern er erkennt ihn an, aber er tadelt das Verhalten derſelben in Bezug auf dieſen Vorzug. Das Gleiche werden wir auch bei dem vorweltlichen Chriſtus anzunehmen haben. Iſt nun die Geſtalt Gottes der Vorzug, den er beſaß, ſo wird der Ap. mit den Worten: er hielt das Gottgleicheſein nicht für einen Raub, gleichfalls ein Verhalten Chriſti bezeichnen wollen.

Ehe wir indeſſen zur Erörterung der Hauptfrage übergehen, was denn unter dieſem Höheren im Gegenſatz zu der Geſtalt Gottes, wonach Chriſtus möglicherweiſe hätte ſtreben können, zu verſtehen ſei, haben wir noch die Anſicht zu prüfen, nach welcher die Exiſtenzweiſe Chriſti in der Geſtalt

Gottes in die geſchichtliche Zeit fallen ſoll [1]). Am ſcharfſinnigſten wird ſie von Philippi [2]) vertheidigt. Sie iſt folgende: „Die Ausſage: „in Geſtalt Gottes ſein," drückt die der menſchlichen Natur Chriſti vermöge ihrer perſönlichen Einheit mit der göttlichen mitgetheilte göttliche Macht, Majeſtät und Herrlichkeit aus, wie ſie öfters, z. B. in den Wunderwerken Joh. 2, 11., oder in ſeiner Verklärung auf dem Berge hindurchſtrahlte. Dieſe, auch ſeiner menſchlichen Natur von Anfang an innewohnende Geſtaltung, dieſe ihr mitgetheilte göttliche Allmacht, Allwiſſenheit und Allgegenwart, wie ſie ſich jetzt nach der Erhöhung des Menſchenſohnes lebendig wirkſam erweiſet, hätte Chriſtus ſchon während ſeines Wandels auf Erden ununterbrochen hervorkehren können, ſo daß an dem Menſchen die Geſtalt Gottes ſtetig geſchaut worden wäre. Doch that er es nicht, denn er hielt das göttliche Gebahren nicht für einen Raub, auf den man begierig zuſtürzt, ihn eifrig ergreift und feſthält, ſondern er entäußerte ſich deſſelben, indem er Knechtsgeſtalt annahm. Das Gottgleicheſein bezieht ſich hier ſo wenig als die Geſtalt Gottes unmittelbar auf die Weſensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, ſondern auf das Gottgleicheſein des Gottmenſchen in ſeiner äußeren menſchlichen Erſcheinung. Es iſt ſo viel als: ſich auf gleiche Weiſe wie Gott verhalten, ſynonym der Geſtalt Gottes, die Wirkung derſelben."

Dieſe Erklärung geht von der richtigen Vorausſetzung aus, daß an unſ. St. von Chriſto als innergöttlicher Perſon nicht die Rede ſein könne. Als ſolche iſt er mit dem Vater gleichen Weſens, wie gleicher Wirkſamkeit. Er beſaß mithin das Gottgleicheſein und brauchte es nicht erſt an ſich

---

[1]) So nach dem Vorgange Luthers (Walch. XVIII. 605 ff. und X. 1526.) die lutheriſchen Dogmatiker, vgl. beſonders Gerhard loci th. III. 562—570. Unter den neueren: De Wette, Baumgarten-Cruſius zu d. St. Schneckenburger, Deutſche Zeitſchrift, 1855. S. 338. Dorner, Jahrb. für deutſche Theol. I. 394.

[2]) Vgl. deſſen: der thätige Gehorſam Chriſti. S. 7 ff. und Kirchl. Glaubenslehre IV. 1. S. 441 ff.

zu reißen. Eine andere Exiſtenzweiſe Chriſti kennen die lutheriſchen Dogmatiker nicht, und ſo bleibt nichts übrig als unſ. St. auf die menſchliche Exiſtenzweiſe Chriſti zu beziehen. Mit welchem Rechte wird ſich aus folgenden Bemerkungen ergeben. Unter Geſtalt Gottes kann man ſelbſtverſtändlich nur eine ſolche Erſcheinungsform verſtehen, in welcher ſich das göttliche Weſen in ſeiner ganzen Fülle darſtellt. Das liegt ſchon unmittelbar in dieſer Ausſage, und wird noch dadurch beſtätigt, daß, wenn das göttliche Weſen nur theilweiſe die Subſtanz der Geſtalt Gottes wäre, — was gar nicht möglich iſt, da das göttliche Weſen nicht theilbar iſt — ſie mit Unrecht Geſtalt Gottes genannt würde. Der Begriff der Geſtalt Gottes iſt mithin der gleiche, wie der des Ebenbildes des unſichtbaren Gottes und des Ausglanzes des göttlichen Weſens, nur daß der Ap. an unſ. St. dieſen Ausdruck im Gegenſatz zur Knechtsgeſtalt wählt, zu welcher ſich der Sohn Gottes entäußert hat. Nach Philippi dagegen iſt die Gottesgeſtalt und die Knechtsgeſtalt identiſch, der Menſch Jeſus iſt beides. Da nun aber die Geſtalt Gottes die Form iſt, in welcher Gott in der ganzen Fülle des Weſens nicht bloß wohnt, ſondern auch offenbar iſt, ſo erhellt, daß ſie mit Unrecht dem Menſchen Jeſus beigelegt wird. Er beſaß dieſe adäquate Erſcheinungsform des göttlichen Weſens gar nicht, ſondern ſie war völlig verhüllt durch die Knechtsgeſtalt. Auch iſt es nicht richtig, daß die Ausſage: „in Geſtalt Gottes ſein“ die der menſchlichen Natur Chriſti mitgetheilte göttliche Macht, Majeſtät und Herrlichkeit ausdrückt. Abgeſehen davon, daß ſich göttliche Eigenſchaften ohne das göttliche Weſen gar nicht mittheilen laſſen, ſo heißt: „in Geſtalt Gottes ſein“ nicht mehr und nicht weniger als eine göttliche Exiſtenzform beſitzen, alſo eine Seinsweiſe der Herrlichkeit, wie ſie keinem Geſchöpf zukommt, noch zukommen kann. Daß das göttliche Weſen das Innere, die Subſtanz dieſer Geſtalt oder Offenbarungsform Gottes iſt, will der Ap. zunächſt gar nicht hervorheben; er hat es hier gar nicht mit dem Weſen, ſondern allein mit der Form

oder Geſtalt Gottes zu thun. Wenn ferner nach Philippi der Begriff derſelben durch die Mittheilung göttlicher Eigenſchaften ihre Realität oder ihre Erfüllung erhält, ſo wird das gleiche auch dem Begriff der Knechtsgeſtalt gelten. Wie jene göttliche Eigenſchaften mittheilt, ſo dieſe die Eigenſchaften der menſchlichen, ja der fleiſchlichen Beſchränktheit. Sie können nicht neben einander beſtehen, denn das würde die Einheit des menſchlichen Bewußtſeins Chriſti aufheben. Wenn dem Begriff der Knechtsgeſtalt eine Wahrheit zukommt, ſo wird ſie die göttlichen Eigenſchaften beſchränken, wie umgekehrt dieſe die menſchlich-fleiſchliche Beſchränktheit aufheben. Es iſt ſomit ein Kampf beider geſetzt, der nie aufhören kann, wenn nicht entweder die Geſtalt Gottes oder die Knechtsgeſtalt aufgehoben werden ſoll. Dieſe Anſicht macht mithin das Bewußtſein Chriſti zum Kampfplatz zweier ſich ſchlechthin widerſtreitender Beſtimmungen.

Von Chriſto, welcher in dieſer Geſtalt Gottes — nicht iſt, wie Philippi erklären muß — ſondern war, ſagt der Ap. ferner, daß er es nicht für einen Raub gehalten habe, Gott gleich zu ſein. Nach dem Context iſt das Gottgleicheſein nicht identiſch mit der Geſtalt Gottes; der Sohn Gottes hat es nicht an ſich gerafft. In dem Worte ἁρπαγμός liegt der Begriff des Selbſtſüchtigen, Anmaßenden und Eigenmächtigen,[1]) und dafür ſpricht der Zuſammenhang, wie die Abſicht des Apoſtels. Dieſem zufolge ſtellt er es geradezu in Abrede, daß er dieſen Raub begangen, ja daß er nicht einmal einen ſolchen Gedanken in ſeinem Geiſte bewegt habe. Er hat in keiner Weiſe dieſes Gottgleicheſein ſich angeeignet. Nach Philippi dagegen beſitzt es der Menſch Jeſus, dennoch ſoll aber auch die Ausſage des Ap., daß er es nicht für einen Raub anſah, zu ihrem Rechte kommen. Aber wie geſchieht das? Philippi kann die volle Bedeutung derſelben nicht anerkennen. Er erklärt ſie, ihren Sinn abſchwächend, ja den Gedanken des Ap. geradezu in ſein Gegentheil

[1]) Baur, Vorleſ. S. 266.

verkehrend, dahin: Chriſtus habe das Gottgleicheſein ſeiner Gottesgeſtalt nur im Dienſt der Brüder manifeſtirt und ſie nicht zu ſeiner eigenen Ehre und Herrlichkeit gebraucht. Nach Philippi hatte Chriſtus ferner als Menſch die göttliche Allmacht, Allwiſſenheit, Allgegenwart, kurz alle göttlichen Eigenſchaften — denn wo die eine iſt, muß auch die andere ſein, da ſie allzumal im untheilbaren göttlichen Weſen wurzeln —, er konnte ſie aber ſelbſtverſtändlich nur als wirkſame und aktuoſe beſitzen. Wie wenig nun damit die heil. Schrift übereinſtimmt, bedarf keines Beweiſes. Kommen aber dem Menſchen Jeſus dieſe göttlichen Eigenſchaften wirklich zu, dann iſt nicht einzuſehen, wie er dabei wahrer Menſch ſein konnte. Die menſchliche Natur wird durch die göttliche Natur, wenn ſie in dieſer Weiſe wirkſam war, ſchlechthin aufgehoben und zu einem bloßen Schein herabgeſetzt. Der Doketismus iſt bei dieſer Anſchauung unvermeidlich. Ganz unverſtändlich oder wenigſtens überflüſſig ſind bei dieſer Erklärung die Worte: „er entäußerte ſich ſelbſt und nahm Knechtsgeſtalt an.“ Die Knechtsgeſtalt iſt etwas ebenſo reales, wie die Gottesgeſtalt, beide ſind aber auch verſchieden, ja Gegenſätze. Nach Philippi war der Menſch Jeſus zugleich in Gottes und in Knechtsgeſtalt; der Begriff der letzteren ſoll darin beſtehen, daß er die Strahlen ſeiner Gottheit nicht ununterbrochen hervorleuchten ließ. Während er Wunder that, war er in Geſtalt Gottes, wenn ſeine Wunderthätigkeit ruhte, war er in Knechtsgeſtalt. Die Wundermacht war in dem Gottgleichenſein ſeiner Gottesgeſtalt begründet, er beſaß ſie ſomit als eine bleibende Beilage; ſeine Knechtsgeſtalt iſt ſomit ein bloßer Schein. Und damit ſoll der Begriff der Entäußerung erſchöpft ſein?! Nach dem Zuſammenhang will der Ap. angeben, weſſen ſich Chriſtus und wie er ſich entäußert hat. Jenes, der Gegenſtand deſſen er ſich entäußert, iſt die Geſtalt Gottes, er kann ſie aber nicht ablegen, ohne eine andere dafür anzunehmen — nämlich die Knechtsgeſtalt. Mit beiden werden daher ganz verſchiedene Zuſtände bezeichnet, welche nicht zuſammenfallen

können. Die Gottesgeſtalt ging der Knechtsgeſtalt des Herrn voraus und wurde von dieſer ganz und gar verhüllt. Die Herrlichkeit ſeiner vorweltlichen Exiſtenzweiſe war in ſeinem fleiſchlichen Habitus, — denn das war ſeine Knechtsgeſtalt — aufgehoben. Darum begehrt der Herr ſeine urſprüngliche Klarheit zurück, Joh. 17, 5. Nach Philippi muß die Entäußerung eine ſich jedesmal wiederholende That ſein, ſo oft er die Strahlen ſeiner Allmacht zurückhält; nach der heil. Schrift iſt ſie nur ein einmaliger Akt, der ſeine Knechtsgeſtalt zur Folge hatte. Nach Philippi fand ſie während ſeines irdiſchen Lebens ſtatt, nach dem Context geht ſie demſelben voraus und begründet ſie, denn in Folge ſeiner Entäußerung und der Annahme der Knechtsgeſtalt wird er (V. 7.) wie ein anderer Menſch geboren und in Aehnlichkeit von Menſchen erfunden (Gal. 4, 4.). Doch geſetzt die Behauptung wäre richtig, daß Jeſus als Menſch in Geſtalt Gottes geweſen ſei, ſo wird doch irgend ein Zeitpunkt in ſeinem Leben angegeben werden müſſen, in welchem er dieſen Akt der Entäußerung vollzogen oder wenigſtens begonnen hat. Er mußte ſie ohne alle Beſchränkung beſitzen, wenn er ſich ihrer entäußern ſollte. Ein ſolcher Zeitpunkt iſt aber in ſeinem irdiſchen Leben gar nicht nachweisbar, denn er war von ſeiner Geburt an in der Knechtsgeſtalt und nur in ihr bis zu ſeinem öffentlichen Auftritt, bis zur erſten Manifeſtation ſeiner vermeintlichen Gottesgeſtalt bei der Hochzeit zu Kana (Joh. 2, 11.), ja mit jener trat er in die Beſchränktheit, Niedrigkeit, Schwachheit und Leidensfähigkeit der menſchlichen Natur ein. Wenn aber der Ap. ſagt: „er entäußerte ſich ſelbſt,“ gleichviel ob wir an eine reale Entleerung oder an ein Zurückziehen, einen Nichtgebrauch der göttlichen Eigenſchaften denken, ſo iſt dieß doch ein Akt ſeines Willens, ſeiner Freiheit. Allein dieſer Akt ſetzt voraus, daß er, ehe er ſich entäußerte, eine andere und zwar die Geſtalt Gottes hatte. Unmöglich kann dieſer Akt in die Zeit ſeiner menſchlichen Exiſtenzweiſe fallen, denn da war er ſchon vollzogen.

Unſer Zweck würde indeſſen nur halb erreicht ſein, wenn ſich nicht auch die Gründe widerlegen ließen, die gegen

die Beziehung unſ. St. auf die vorweltliche Exiſtenz Chriſti vorgebracht werden. Wir ſind dazu um ſo mehr genöthigt, da nach Dorner's Behauptung die lutheriſchen Dogmatiker unwiderleglich beweiſen, daß das Subject des Satzes Jeſus Chriſtus und nicht der Logos ſei. Die Gründe, welche wiederum von Philippi genannt werden, ſind folgende:

„Als Vorbild wird durchgehend in der hl. Schrift nur der menſchgewordene Sohn Gottes hingeſtellt. Dieß iſt auch an ſich das Naturgemäße. Denn eben als Menſch iſt er uns Menſchen ein Muſter und Exempel des gottgefälligen Verhaltens.“ Geſetzt auch dieſe Behauptung wäre richtig, ſo würde dieß immer noch keine genügende Inſtanz gegen unſere Erklärung ſein. Wie es nur einmal vorkommende Worte gibt, ſo kann auch die heil. Schrift nur einmal vorkommende Ausſagen enthalten. So iſt, um nur dieß eine anzuführen, die Bezeichnung des vorweltlichen Chriſtus als des Erſtgebornen aller Kreatur ein ſolch' ſingulärer Gedanke, welcher dennoch ſeinen Werth und ſeine Gültigkeit behalten wird. Allein es iſt nicht einmal richtig, daß unſ. St. eine ſolche Ausnahme bildet. Auch 2 Kor. 8, 9. wird vom Ap. auf den vorweltlichen Chriſtus als Vorbild freiwilliger Entäußerung hingewieſen. Zwar meint auch hier Philippi: „Das Reichſein iſt nicht als dem Armwerden der Zeit nach vorangehend, ſondern gleichzeitig zu denken, und bezeichnet den bleibenden Beſitz.“ Entſpricht denn aber dieſe Erklärung dem Zuſammenhang? Der Ap. ermahnt zur Beiſteuer für die armen Gemeinden in Macedonien und weist als leuchtendes Vorbild der Opferbereitwilligkeit auf Chriſtum hin, welcher, obgleich er reich war (nicht: iſt, wie Philippi behauptet)[1]), dennoch arm wurde, auf daß wir durch ſeine Armuth reich würden. Was wäre doch das für ein Opfer von ſeiner Seite geweſen, wenn er auch in ſeiner Armuth den Reichthum als einen bleibenden Beſitz gehabt hätte? Nach dem Sinne des Ap. geht der Zuſtand des Reichſeins

[1]) Winer, S. 305. Meyer zu bſ. St. Beyſchlag a. a. O. S. 434.

dem der Armuth voran. Der Herr hat einen wirklichen Beſitz (worüber ſpäter) in Folge ſeiner Menſchwerdung und um des Zweckes willen, den er durch dieſelbe erreichen wollte, aufgegeben. Vielleicht hat auch der Ap. an jenen Ausſpruch gedacht: „Des Menſchenſohn hat nicht, wo er ſein Haupt hinlegt.“ Dieſe St. iſt mithin allerdings eine erläuternde Parallele zu Phil. 2, 6. und beweist, daß auch das Verhalten des vorweltlichen Chriſtus als Vorbild verwendet werden kann.

Damit iſt auch die häufig wiederkehrende Behauptung abgewieſen[1]), daß mit dem Namen „Jeſus Chriſtus“ ſtets nur der menſchgewordene Sohn Gottes bezeichnet werde. Schon angeſichts der Korintherſtelle iſt ſie unhaltbar; ſie wird aber entſchieden widerlegt theils durch 1 Kor. 10, 4., nach welcher Chriſtus das Volk Israel in der Wüſte begleitet hat[2]), theils durch 1 Kor. 8, 6.: „Wir haben einen Herrn Jeſum Chriſtum, durch welchen alle Dinge ſind.“ Dieſe eine Stelle genügt vollkommen zum Beweiſe, daß der Ap. den vorweltlichen Mittler der Schöpfung, welcher 1 Kol. 1, 15. der Erſtgeborne und Joh. 1, 1. der Logos heißt (vgl. auch Hebr. 1, 3.), Jeſum Chriſtum nennt[3]). Uebrigens wird nicht nur der geſchichtliche Jeſus, ſondern auch der Erhöhte Chriſtus genannt, 1 Petr. 1, 6.; 4, 13.; Tit. 2, 13.; 1 Kor. 1, 7.; 1 Theſſ. 1, 10.; 1 Tim. 6, 14.; 1 Kor. 15, 23. 24. u. ſ. w.

---

[1]) Gegen De Wette zu dſ. St. Hofmann, Dorner u. A.

[2]) Vgl. Oſiander, Kling und Meyer zu dſ. St.

[3]) Vgl. fr. J. Köſtlin, Jahrb. für deutſche Theol. 1858. III. 95. Beyſchlag a. a. O. S. 433 ff. Delitzſch, Bibl. Pſychol. S. 41.: „Mit Recht kann der ewige Sohn Gottes in ſeinem Verhältniß zur künftigen Menſchheit Jeſus Chriſtus heißen, weil die in der Zeit geſchehene Thatſache der Menſchwerdung für Gott eine ewig gegenwärtige iſt. In dieſem Sinne redet die Schrift von einer in Chriſto Jeſu uns vor ewigen Zeiten verliehenen Gnade, 2 Tim. 1, 9., und nennt das N. T'liche Erlöſungswerk die Offenbarung und Erſcheinung eines von Ewigkeit her vorhandenen, aber verborgenen und verſchwiegenen Myſteriums, Röm. 16, 25.; Kol. 1, 26.“

Philippi fährt fort: „Es ist dieß (nämlich daß der präexistente Christus Vorbild der Demuth sein soll) überdieß wie ein in der Schrift unerhörter, so ein an sich ziemlich barocker Gedanke. Denn das schlechthin Unnachahmliche kann nicht als Gegenstand der Nachahmung aufgestellt werden. Es findet schlechthin kein tertium comparationis zwischen dem Akt der Menschwerdung und irgend einem rein menschlichen Akte statt.“ Wenn aber, erwiedern wir, Christus in der Entäußerung seines Reichthums Vorbild für uns ist, so kann er auch Vorbild für uns in der Entäußerung seiner göttlichen Gestalt sein. Beides ist im Grunde gar nicht verschieden. Können wir zur Nachahmung Gottes aufgefordert werden, wie Philippi nach Matth. 5, 48.; Ephes. 5, 1. anerkennen muß, „weil wir zum Ebenbilde Gottes geschaffen und durch die Erlösung wieder hergestellt, die Fülle der unendlichen Eigenschaften Gottes in der Sphäre der Endlichkeit darzustellen berufen sind“ — und hier sind doch gewiß vorzugsweise die ethischen Eigenschaften, wie z. B. seine Heiligkeit, 3 Mos. 11, 44.; 19, 2.; 1 Petr. 1, 16. gemeint, — so ist damit das höchste Ziel genannt, über welches hinaus kein anderes liegt. Ist nun Gott in seiner Heiligkeit unser Vorbild, so wird er es auch in seiner Liebe sein, da jene nicht ohne diese zu erreichen ist. Zudem ist der Mensch uranfänglich in Christo geschaffen, um durch ihn zu ihm als dem absoluten Ebenbilde Gottes geschaffen zu werden. Christus ist als absolutes Urbild der Menschheit unser Vorbild, und wir sind berufen ihm vollkommen ähnlich zu werden. Diese Aehnlichkeit ist nicht bloß eine ethische, sondern eine wesentliche. Wie könnte er von seinen Jüngern sagen: „Ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast; — Ich in ihnen, Joh. 17, 22. 23.; wie sie seine Brüder nennen? Uebrigens versteht Philippi die Ermahnung des Ap. völlig unrichtig und schiebt ihm ein tertium comparationis unter, an das er gar nicht denkt. Nicht den Akt der Menschwerdung Christi, sondern seine in der Liebe wurzelnde demüthige Selbstverleugnung, in welcher er jenen

Akt vollbrachte, ſollen wir in unſerem Verhalten nachahmen. Und warum ſollte nicht ſogar ein ewiges Thun und Verhalten Gottes dem Menſchen zur Nachbildung vorgehalten werden können, falls ihnen überhaupt von demſelben Kunde gegeben wird, wie hier von dem betreffenden Thun und Verhalten Chriſti geſchieht? [1]). Nach dem Zuſammenhang legt ja der Ap. allen Nachdruck keineswegs auf den Akt der Menſchwerdung, ſondern auf die Geſinnung, aus welcher ſie hervorging. Wir ſollen geſinnet ſein, wie Jeſus Chriſtus auch war. Ja ſogar die Entäußerung ſeiner unermeßlich hohen Würde konnte der Ap. als Vorbild hinſtellen, da ja auch jene Philipper gewiß nicht ohne irgend einen Vorzug waren, und ſchwerlich ohne denſelben ſich in eitler Ruhmſucht überhoben haben würden. Es liegt mithin der Gedanke in dieſen Worten: Wie der Herr, obgleich in Gottesgeſtalt, ſich ſeiner hohen Würde nicht überhoben hat, ſondern ſich vielmehr derſelben um des Wohles Anderer willen entäußerte, ſo ſollen auch wir uns unſeres Vorzuges nicht überheben, ſondern in demüthiger Selbſtverleugnung das Wohl Anderer zu befördern ſuchen. So erhält gerade durch die Beziehung des V. 6. auf den vorweltlichen Chriſtus die Ermahnung ihre volle tiefe Bedeutung, welche dagegen bei der Deutung deſſelben auf den geſchichtlichen Chriſtus völlig abgeſtumpft wird oder ganz verloren geht.

Jedoch hier begegnet uns ein neuer Einwurf Philippi's. „Wenn der Ap. beginnt: Ein Jeglicher ſei geſinnet wie Jeſus Chriſtus auch war, ſo erwartet Jedermann, daß er den Menſchen Jeſus als Muſterbild ſeiner Gläubigen ſchildern will, wofür — auch der Hinweis auf ſeine Geſinnung ſpricht, weil Geſinnung ſonſt nur Prädicat des Menſchen, nicht Gottes iſt.“ Dieß iſt zwar richtig, ſchließt aber keineswegs aus, daß Geſinnung nicht auch Prädicat des vorweltlichen Chriſtus ſein könne. Die Ausführung des Schöpfungs- und Erlöſungsrathſchluſſes Gottes iſt ſeine in freiwilliger

[1]) Beyſchlag a. a. O. S. 433.

Liebe übernommene Aufgabe. Sie ist aber gar nicht möglich ohne eine in der Liebe wurzelnde, selbstverleugnende und demüthige Gesinnung. Dazu kommt noch, daß der Ap. das Verhalten Christi in seiner vorweltlichen und in seiner menschlichen Existenzweise unter einem Gesichtspunkt zusammenfassen will, denn es ist die gleiche Gesinnung, die ihn bewogen hat, Gottes Gestalt aufzugeben und in der Knechtsgestalt gehorsam zu werden bis zum Tode am Kreuz. Wir sehen mithin, daß auch dieser Einwand ohne alle Bedeutung ist.

Allerdings ist, wie Philippi ferner bemerkt, die Kenosis des Logos der gesammten Schriftlehre von der Person Christi zuwider, aber gerade bei unserer Auffassung der St. hat diese Lehre keine Stütze in derselben, da sich der Herr nicht des göttlichen Wesens, nicht der Fülle der Gottheit in der Annahme der Knechtsgestalt entäußert hat, sondern, was wohl zu beachten, nur der Gestalt Gottes.

Nicht minder unhaltbar ist die weitere Einwendung: „Wenn gesagt wäre, daß der Logos seinerseits die ursprüngliche göttliche Seinsweise mit der menschlichen Seinsweise vertauscht habe, so mußte im Gegensatz dazu V. 9 — 11. gesagt sein, daß er im Stande der Erhöhung aus der menschlichen Seinsweise zur göttlichen Seinsweise zurückgekehrt sei. Nunmehr ist aber V. 9 — 11. nicht von der Rückkehr des Logos zur göttlichen Doxa, sondern von dem Eintritt des Menschen Jesus in die göttliche Herrlichkeit zum Lohne seiner vorausgegangenen Selbstentäußerung und Erniedrigung die Rede. Es wird also die Kenosis und Tapeinosis, welche V. 5 — 8. geschildert ist, auf das Ablegen der göttlichen Herrlichkeit nur von Seiten des Menschen Jesus, nicht des Logos zu beziehen sein [1]). „Wir antworten: Mit Nichten. Wir können indessen diesen Widerspruch erst später vollkommen rechtfertigen und machen hier nur auf Folgendes aufmerksam: Philippi unterscheidet eine dreifache Seinsweise des Herrn, die der göttlichen Doxa als innergöttliche Person, die seiner irdischen und fleischlichen

[1]) Vgl. die ähnliche Ansicht bei Dorner a. a. O. I. 394 ff.

und endlich die der göttlichen Herrlichkeit, welche er als Lohn seiner Selbstentäußerung erhalten hat. Die letztere ist nicht die göttliche Doxa, welche er mit dem Vater als zweite trinitarische Person besaß, sondern offenbar eine im Vergleich mit jener untergeordnete, eine beschränkte und relative, denn er tritt in dieselbe nicht nur mit einem Leibe, wenn auch mit einem verklärten, ein, sondern der Sohn wird alsdann auch selbst unterthan werden dem, der ihm alles unterthan hat, auf daß Gott sei Alles in Allem; 1 Kor. 15, 28. Um nun dieser Annahme, die im Widerspruch mit der Kirchenlehre stehen würde, auszuweichen, beziehen die lutherischen Dogmatiker die Gottesgestalt oder die damit verbundene Herrlichkeit auf die menschliche Existenzweise Christi. Als Lohn der Selbstentäußerung soll er nicht in die ursprüngliche, göttliche Seinsweise zurückgekehrt, sondern zu einer eigenthümlichen Herrlichkeit erhöht worden sein. Allein diese Argumentation ist unhaltbar, denn die heil. Schrift weiß nur von dieser Erhöhung des Sohnes Gottes und sagt nirgends, daß er der innergöttlichen Seinsweise wieder theilhaft werde, vielmehr ist dieser Stand der Erhöhung ein bleibender, wie aus der angeführten Korintherstelle hervorgeht. Der Herr würde mithin als Lohn seiner Entäußerung eine geringere Würde und Herrlichkeit empfangen haben. Eine solche Annahme wird, wie sie schon an sich unmöglich und dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit widersprechend ist, durch die hl. Schrift nicht begünstigt. Christus bittet Joh. 17, 5. um die gleiche Herrlichkeit, die er vor der Welt hatte. Der Gedanke aber, daß er um etwas gebeten haben soll, das er nicht empfing, weil er es nicht empfangen konnte, ist ein widersinniger, ja unwürdiger. Die Gestalt Gottes, welche er abgelegt, oder die Herrlichkeit, die er verlassen hat, als er arm wurde und die Knechtsgestalt annahm, wird er also wieder erhalten haben, aber auch mit ihr das volle Anrecht zu jener Herrlichkeit, da er sie nun nicht mehr allein kraft der Uebergabe von Seiten seines Vaters, sondern kraft seines eigenen Verdienstes besitzt.

Der letzte Einwand des scharfsinnigen Dogmatikers lautet: „Wäre in uns. St. von der Menschwerdung des Logos die Rede, so hätte es auch V. 7. statt: „er ist gleich wie ein anderer Mensch geworden, oder wörtlicher in den Zustand der Menschenähnlichkeit eingetreten," heißen müssen: „er ist Mensch geworden." Diese Behauptung ist aber nichts weniger als schriftgemäß. Sie sagt niemals: der Logos ist Mensch, sondern er ist Fleisch geworden, Joh. 1, 14., vgl. 1 Tim. 3, 16.; 1 Joh. 4, 2. 3. Hebr. 2, 14. Nach der heil. Schrift ist ein Unterschied zwischen Fleischsein oder Fleischwerden und Menschsein oder Menschwerden vorhanden, den wir hier jedoch nicht weiter erörtern können. Wir bemerken nur, daß der Ap. die Aussage: er nahm Knechtsgestalt an, durch die beiden subordinirten Sätze [1]): er ward gleich wie ein anderer Mensch und an Geberden als ein Mensch erfunden, näher bestimmt. Wenn nun der Begriff Menschsein oder Menschwerden und Knechtsgestalt annehmen, gleichbedeutend wäre, so würde folgen, daß Christus, weil er das Menschsein, die menschliche Persönlichkeit nach Leib, Seele und Geist nie aufgibt, stets in der Knechtsgestalt sein müßte [2]). Nicht die menschliche Existenzform, wie Philippi sagt, sondern die fleischliche hat er angenommen, dennoch besteht ein Unterschied zwischen ihm und uns, den der Ap. in den beiden subordinirten Sätzen hervorhebt. Er ist zwar Fleisch geworden und konnte darum auch versucht werden allenthalben gleich wie wir, doch ohne Sünde, Hebr. 4, 15. Die abstracte Möglichkeit der Sünde lag auch in dem fleischgewordenen Christus, nicht aber die concrete. Der Logos hat nur die Gottesgestalt abgelegt, indem er die Knechtsgestalt annahm, keineswegs aber hat er

---

[1]) Meyer zu bs. St.

[2]) Mit Recht sagt Dieckhoff (in dessen und Kliefoth Theolog. Zeitschrift, 1862, III. 301.). „Die Annahme der Knechtsgestalt darf aus sehr nahe liegenden Gründen nicht mit der menschlichen Natur, die der Herr auch zur Rechten Gottes behalten hat, identificirt werden.

ſich des Logosweſens entäußert [1]). Dieſe kenotiſche Annahme würde mit dem Gedankengang des Ap. im entſchiedenſten Widerſpruch ſtehen.

Man ſieht, ſagen wir mit Wieſinger [2]), in welche Schwierigkeiten ſich die Auffaſſung verwickelt, welche bereits V. 6. von dem fleiſchgewordenen Chriſtus handeln läßt, und nicht vielmehr V. 7. im Gegenſatz zu V. 6. von dem Akte der Menſchwerdung ſelbſt verſteht. Dieſe Schwierigkeiten liegen weniger in den Worten, als vielmehr in der Erklärung, welche man ihr aufzudringen ſucht.

Aus ähnlichen Gründen können wir endlich auch nicht der neueſten Erklärung [3]) beiſtimmen, nach welcher Chriſtus als Menſch das Gottgleicheſein nicht ſofort durch Machtübung an ſich zu nehmen gedachte, ſondern es durch Selbſtbewährung erwerben wollte. Gegen ſie gelten einige der Gründe, welche wir ſchon gegen Meyer's Auffaſſung namhaft gemacht haben. Nach dem nächſten unmittelbaren Eindruck kann die Ausſage V. 6. nur von der vorweltlichen Exiſtenzweiſe Chriſti zu verſtehen ſein. Das Nichtſtreben nach dem Gottgleichenſein wird nicht allein von dem gleichen Subject ausgeſagt, welches in göttlicher Geſtalt war, ſondern auch in die gleiche Zeit, nämlich in die Zeit verlegt, in welcher es dieſelbe beſaß. Das Gottgleicheſein iſt daher unmöglich etwas, was dieſſeits ſeiner geſchichtlichen Entwicklung liegt, oder als deſſen Folge und Lohn betrachtet werden könnte, vielmehr war es allein jenſeits in der vorweltlichen Exiſtenzweiſe Chriſti zu erſtreben möglich. Es liegt ferner in dem Ausdruck: „er hielt es nicht für einen Raub," der Begriff des Selbſtſüchtigen, was bei dieſer Erklärung völlig überſehen iſt und zugleich eine Negation: Chriſtus hat nicht dafür gehalten, das Gottgleicheſein

---

[1]) Bengel zu dſ. St.: Forma Dei non denotat ipsam deitatem sive naturam divinam, sed quiddam ex ea promicans.

[2]) Wieſinger zu dſ. St.

[3]) Baur, in deſſ. und Zeller, Theol. Jahrb. 1852. S. 133.; v. Hofmann a. a. O. I. 150. Beyſchlag a. a. O. S. 472. Thomaſius, a. a. O. II. 152. u. A.

als einen Raub an ſich zu reißen, welche eine abſolute Bedeutung hat. Chriſtus konnte niemals weder in Gottesgeſtalt noch in der Knechtsgeſtalt nach dieſem Gottgleichenſein ſtreben. Beides, die Geſtalt Gottes und das Gottgleicheſein wird, ja muß etwas Verſchiedenes und Letzteres etwas wirklich oder vermeintlich Höheres als jene ſein, denn man ſtrebt nur nach dem, was man nicht hat, aber als einen wünſchenswerthen Beſitz betrachtet. Dagegen ſagt Hofmann: „Wenn ich das in der Geſtalt Gottes und das Gottgleicheſein für Bezeichnungen von Verſchiedenem halte, ſo meine ich dieß nicht ſo, daß etwa jenes ein Niederes wäre im Vergleich zu dieſem, dem Höheren, beides aber von dem Menſchen Jeſus gälte, der von jenem aus dieſem zuſtrebte, ſondern ich unterſcheide das Erſtere, welches von dem Menſchen Jeſus nicht verſtanden werden kann, da die Geſtalt Gottes einen Gott vorausſetzt und kundgibt von dem Letztern, welches von dem Gott nicht, ſondern weil es heißt: „gleich Gott" von einem, der nicht Gott iſt, von dem Menſchen Jeſus verſtanden ſein will." Er behauptet mithin: in der Geſtalt Gottes konnte der vorweltliche Chriſtus nicht nach dem Gottgleichenſein ſtreben, weil er es ſchon hatte, wohl aber konnte der Menſch Jeſus darnach trachten, weil er es als ſolcher nicht beſaß. Die Geſtalt Gottes und das Gottgleicheſein iſt nach dieſer Anſicht nicht verſchieden, nur wird es mit verſchiedenen Namen bezeichnet, je nach dem verſchiedenen Verhältniß, in welchem Chriſtus zu demſelben in ſeiner vorweltlichen und in ſeiner fleiſchlichen Exiſtenzweiſe ſtand. Allein bei der engen Zuſammengehörigkeit des Participialſatzes: „welcher, obgleich er in göttlicher Geſtalt war," mit dem Hauptſatze: „hielt er es nicht für einen Raub Gott gleich zu ſein," iſt es unmöglich den letzteren auf eine andere Exiſtenzweiſe als auf die, welche Chriſtus in der Geſtalt Gottes hatte, zu beziehen. Wenn der Ap. den Gedanken hätte ausdrücken wollen, daß Chriſtus als Menſch das Gottgleicheſein durch Selbſtverleugnung erworben habe, ſo würde er es auf die ungeſchickteſte und mißverſtändlichſte Weiſe gethan haben. Er würde gar nicht

in den Zuſammenhang gehören, in welchem er ſteht, ſondern er ſollte unmittelbar nach V. 7. geſetzt worden ſein. Denn von V. 7. an ſchildert der Ap. das Verhalten des Menſchen Jeſus. Der Ap. hält in dem ganzen Abſchnitt eine genaue logiſche, wie ſachliche Ordnung ein und wird ſie ſicherlich nicht bei dieſer wichtigen Ausſage verlaſſen haben. Endlich, um noch dieſen Grund zu nennen, würde der Sinn, den man gewinnt, im Widerſpruch mit der Argumentation des Ap. ſtehen; er will ja eben nachweiſen, daß ſich der Herr ſeiner Vorzüge nicht überhoben hat, ſondern auf das Heil der Welt ſehend, nicht aber auf das Seine, ſich ſelbſt entäußerte und erniedrigte. Dagegen iſt der Herr nach dieſer Anſicht nicht ſowohl um der Welt, als vielmehr um des Gottgleichenſeins willen, was er vorher nur ideel, nicht wirklich hatte, in dieſe Erniedrigung eingegangen. Seine Selbſtverleugnung hätte mithin einen ſelbſtſüchtigen Kern, ſie wäre nur das Mittel geweſen, um zu einer höhern Würde, zu jenem Gottgleichenſein zu gelangen [1]).

Es wurde ſchon oben Wieſingers Erklärung unſ. St. zurückgewieſen, nach welcher Chriſtus in der Geſtalt Gottes zwar das Gottgleicheſein, den gottgleichen Zuſtand beſaß, aber ihn nicht gebrauchte. Ein ſolches Verhalten würde als ein Raub bezeichnet werden müſſen. Sie iſt auch aus andern Gründen unhaltbar. Wieſinger kennt keine andere vorweltliche Zuſtändlichkeit Chriſti als die innergöttliche. Er hat alſo als innergöttliche Hypoſtaſe = Geſtalt Gottes ſich des Gebrauchs dieſes göttlichen Zuſtandes entſchlagen. Allein iſt es denn möglich, daß in dem innergöttlichen trinitariſchen Leben ruhende Potenzen vorkommen können? Iſt nicht vielmehr die Gottheit und mithin auch die zweite Hypoſtaſe als eine ſchlechthin aktuoſe zu denken? Iſt das Leben des dreieinigen Gottes nicht im ſteten Fluß und

---

[1]) Bei Baur's Begründung dieſer Erklärung unſ. St. tritt dieſes unſittliche Moment in dem Verhalten Chriſti, wie es nämlich von ihm dargeſtellt wird, viel ſtärker und greller hervor.

Uebergang, ſo daß der Vater durch den Sohn und Geiſt, der Sohn durch den Vater und Geiſt und der Geiſt durch den Vater und Sohn ewig beſtätigt wird? Wenn ein über unſer Begreifen erhabenes, überaus inniges Ineinander-Sein und -Leben und -Wirken der trinitariſchen Perſonen ſtattfindet, ſo kann keine ohne die Aktuoſität der andern gedacht werden. Das göttliche Leben iſt ja die höchſte Lebendigkeit, mithin abſolute Bewegung und Aktuoſität. Wie der Vater ſtets wirket, ſo auch der Sohn und umgekehrt. Iſt daher unter der Geſtalt Gottes die zweite Hypoſtaſe zu verſtehen, ſo muß ihr auch als ſolcher das Gottgleicheſein zukommen; ſie kann ſich deſſelben niemals entſchlagen. Es erhellt daraus, daß von Wieſinger weder der Begriff der Geſtalt Gottes, noch der des Gottgleichenſeins richtig beſtimmt worden ſein kann, wenn er auch in der Unterſcheidung beider Recht hat.

Ueberhaupt ſtehen der Annahme, daß Chriſtus als die Geſtalt Gottes die zweite Hypoſtaſe ſei, bedeutende Bedenken entgegen. Wie doch könnte, um nur einige zu nennen, von ihm geſagt werden, daß er nach dem gottgleichen Sein ſtrebe, wenn doch die drei Hypoſtaſen in abſolut gleicher Weiſe an der Würde, Macht und Herrlichkeit der Gottheit Theil nehmen werden. In der innergöttlichen Trinität kann eine Unterordnung der Hypoſtaſen nicht ſtattfinden. Ein Object für irgend ein Streben der zweiten Hypoſtaſe iſt mithin gar nicht vorhanden. Soll nun auf dieſem Standpunkt dennoch die Ausſage des Ap. einen Sinn und eine Bedeutung haben, ſo läßt ſie ſich nur auf ſeine Erhöhung nach vollbrachter Erlöſung beziehen. Allein auch dieſe Annahme verwickelt ſich in einen unauflösbaren Widerſpruch. In ſeinem erhöhten Zuſtande hat er nämlich zwar ein göttliches, aber ein — außergöttliches Sein, ein Sein, das bei aller Machtfülle und Herrlichkeit — denn ihm iſt gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden — dennoch immer als ein ſolches erſcheint, das er als der verklärte Menſch Jeſus inne hat, d. h. ſein als Menſch dem Vater ſchlechthin unter-

geordnetes Verhältniß ſetzt ſich auch in ſeinem verklärten Zuſtande weſentlich fort, da es der Vater iſt, der ihm einen Namen gegeben hat, der über alle Namen iſt, der ihn hoch erhöhet hat über alles Geſchaffene, ohne aber — wir möchten von dieſem Standpunkt aus ſagen, — das kreatürliche Band zu löſen, das ihn vermöge ſeiner Menſchwerdung an die Schöpfung bindet. Er iſt nicht unmittelbar deßhalb erhöht, weil er die zweite Hypoſtaſe iſt, ſondern weil er die vollkommenſte Selbſtverleugnung geübt und ſogar ſeiner trinitariſchen Würde als Geſtalt Gottes ſich entäußert hat. Es iſt zwar eine überaus hohe Würde, die er empfängt, aber ſie iſt immerhin eine Gotte untergeordnete, und von ſeiner fleiſchlichen Exiſtenzweiſe aus betrachtet zwar eine Erhöhung, aber eine ſolche, die lange nicht gleich kommt der, welche er als zweite Hypoſtaſe inne hatte. Läßt es ſich nun aber auch nur irgendwie mit der heiligen Gerechtigkeit Gottes vereinbaren, daß er ſeinem Sohn als Lohn für ſein unermeßliches Opfer eine untergeordnete Stellung angewieſen und eine geringere Würde gegeben haben ſoll, als die, welche er urſprünglich als innergöttliche Hypoſtaſe beſaß? Auch dieſe Erklärung beſteht ſomit bei einer genaueren Prüfung nicht.

Dieß ſind die wichtigſten Erklärungen dieſer ſchwierigen Stelle, aus deren Betrachtung ſich uns ergeben hat, daß ſie nicht genügen. Auch iſt, wie uns ſcheinen will, die richtige Deutung von den Standpunkten aus, die man bisher bei der Erklärung derſelben eingenommen hat, nicht zu finden, denn unter der Geſtalt Gottes kann nicht der Sohn in ſeiner innergöttlichen, hypoſtatiſchen Exiſtenzweiſe, noch unter dem Gottgleichenſein ein Zuſtand verſtanden werden, den er in jener ſchon hatte, noch viel weniger aber beziehen ſich beide Ausſagen, oder nur die Eine auf ſeine menſchliche Exiſtenzweiſe. Es hat ſich uns ſchon früher ergeben, daß der vorweltliche Sohn ein eigenthümliches Sein und eine beſondere Stellung außer (praeter) dem Vater als der Mittler und Träger des Schöpfungs- und Erlöſungsrathſchluſſes hat. Er iſt in der Geſtalt Gottes, weil er das abſolute

Ebenbild des unſichtbaren Gottes iſt, und der Ap. wählt gerade dieſe Bezeichnung theils mit Rückſicht auf ſeine Argumentation, denn als ſolcher beſitzt der Herr einen unermeßlichen Vorzug, theils aber auch, weil er unter Beziehung auf die Knechtsgeſtalt, welche er annahm, andeuten will, weſſen er ſich entäußert hat, nämlich nicht ſeines Weſens, oder der Fülle der Gottheit, ſondern der Form oder Geſtalt, in welcher ſich dieſe Fülle darſtellte. Nun wird ſich auch das Räthſel löſen laſſen, wie der Ap. ſagen konnte, daß er nicht dafür hielt, das Gottgleicheſein wie einen Raub an ſich zu reißen. Da der Vater dem Sohn gegeben hat das Leben als einen ſelbſtſtändigen Quell in ſich ſelber zu haben, da es das Wohlgefallen Gottes war, daß in ihm die ganze Fülle der Gottheit wohnte, ſo kann dieſes Gottgleicheſein weder in der göttlichen Fülle und Hoheit (Bengel), noch in der göttlichen Ehre und Seligkeit (Krauſe), noch in der Herrſchaft auf Erden wie ein ſichtbarer Gott (Ewald), noch in der göttlichen Doxa der allgemeinen Verehrung (Schneckenburger, Lechler) beſtehen, denn das alles beſaß er in der Geſtalt Gottes oder es iſt im Vergleich mit derſelben kaum des Strebens werth. Das Gottgleicheſein, das der Herr verſchmäht, kann daher nur in einem Mißbrauch deſſen beſtehen, das ihm der Vater gegeben hat, mithin in einem Verhalten, aber in einem ſolchen, das dem Gottes entſpricht. Mit Recht hat man daher den Sinn dieſer Formel dahin beſtimmt, ſich auf gleiche Weiſe wie Gott verhalten. Was unterſcheidet nun aber in dieſer Beziehung Chriſtum von Gott? Nicht die Weſensgleichheit und was mit derſelben verbunden iſt, die göttliche Ehre, Macht, Würde, Seligkeit und Herrlichkeit, denn das Alles mußte er auf gleiche Weiſe wie der Vater beſitzen, wenn er der Mittler des Rathſchluſſes Gottes und der Träger des ganzen Weltorganismus ſein ſollte, wohl aber unterſcheidet er ſich dadurch in formeller Beziehung von ihm, daß er dieß Alles, das Leben wie die ganze Fülle der Gottheit, als eine von Gott ihm gegebene beſitzt. Gott iſt die Urquelle, aus

welcher auch der vorweltliche Chriſtus alles empfangen hat. Er ſteht zu ihm in der allertiefſten und höchſten Bedeutung dieſes Wortes im Verhältniß des Sohnes zum Vater und iſt als ſolcher dem Vater ſubordinirt. Die ganze hl. Schrift weiß von keinem andern Verhältniß Chriſti zu Gott als von dieſem. Dieſes Verhältniß der Subordination, was in der Bezeichnung Vater und Sohn zu ſeinem vollen Ausdruck kommt, hätte der Sohn aufheben und wie Gott, mithin nicht im Gehorſam gegen den Willen ſeines Vaters, ſondern völlig autonom und eigenmächtig handeln können [1]). Die abſtracte Möglichkeit eines ſolchen Verhaltens kann nicht in Abrede geſtellt werden, da Perſonſein und Freiſein correlate Begriffe ſind. Der Sohn konnte nur in der völligſten Freiheit ſein Verhältniß zum Vater, das als ein ſittliches zu faſſen iſt, bewahren. Aber dann hätte er ſich ebenſowohl von demſelben emancipiren können, weil nur in dem Falle, wenn die abſtracte Möglichkeit dieſer Wahl vorlag, und wenn er ſie mit vollem klarem Bewußtſein abwies, ſein Verhältniß ein ſittlich freies iſt [2]). Die Ausführung des göttlichen Rathſchluſſes kann ihm nicht wider, nicht ohne, ſondern nur

---

[1]) Der Begriff des gottgleichen Seins wird in ähnlicher Weiſe ſchon von Novatian de Trinit. c. 22. vgl. c. 13. 18. 19.; der Berlenburger Bibel zu Phil. 2, 6.; von Erneſti a. a. O. S. 895.; von Lünemann zu dſ. St. und von E. R. Kähler, Stud. und Krit. 1857. S. 101. beſtimmt.

[2]) Die Antwort auf die Frage Baur's, Paulus der Apoſtel Chriſti. S. 458.: „War Chriſtus ſchon Gott, wozu wollte er erſt werden, was er ſchon war, war er aber noch nicht Gott gleich, welcher excentriſche, unnatürliche, ſich ſelbſt widerſprechende Gedanke wäre es geweſen, Gott gleich zu werden?“ liegt von unſerem Standpunkt aus ſehr nahe. Sehr gut aber ſagt Schelling, Werke. 2. Abth. IV. 37.: „Der Sohn konnte unabhängig von dem Vater in eigener Herrlichkeit exiſtiren; er konnte freilich außer dem Vater nicht der wahre Gott, aber er konnte doch außer und ohne den Vater Gott, nämlich Herr des Seins, zwar nicht dem Weſen nach, aber doch actu Gott ſein. Dieſe Herrlichkeit verſchmähte der Sohn und darin iſt er Chriſtus. Das iſt eine Grundidee des Chriſtenthums. Das muß man wiſſen, um jenen Gehorſam Chriſti, von dem ſo viel die Rede iſt, an dem zugleich ſo viel gelegen iſt, zu verſtehen.“

mit ſeinem Willen übertragen worden ſein. Er hat als Menſch in der völligſten Freiheit und in einem durch ſie geheiligten Gehorſam (Matth. 16, 23.; 26, 53. 54.; Luk. 22, 42.; Joh. 8, 6. u. ſ. w.) den Willen ſeines Vaters auch unter der größten Schmach und den bitterſten Leiden vollzogen. Dieß iſt der Eindruck, den die Leidensgeſchichte macht. Allein hat er wohl den Entſchluß dieſer demüthigen Selbſtverleugnung erſt während ſeines Lebens auf Erden gefaßt, oder reicht er nicht vielmehr in ſein vorweltliches Sein hinein, ja wird er nicht vor die Uebernahme der Vermittlung der Weltſchöpfung fallen, wenn doch nicht geleugnet werden kann, daß mit dem Rathſchluß der Weltſchöpfung auch der der Welterlöſung und umgekehrt geſetzt iſt, und daß er alſo von Uran, ehe noch das All der Dinge in ihm geſchaffen wurde, mit der vollkommenſten Klarheit und Beſtimmtheit wußte, welche unermeßliche Opfer er werde bringen müſſen, um jenen Rathſchluß zum Ziele zu führen? Ein ſolches klares und beſtimmtes Bewußtſein deſſen, was ihm bevorſtand, müſſen wir aber vorausſetzen, da die Verſöhnung und Erlöſung vor Gott nur dann einen abſolut ſittlichen Werth hat, wenn alle Akte ſeines erlöſenden Lebens von der völligſten Freiheit getragen ſind. Es konnte daher nichts unverſehens über ihn kommen, vielmehr hat er alles, was ihm in ſeiner vorweltlichen Exiſtenz, wie in ſeinem Leben auf Erden widerfuhr, ſchon vor Grundlegung der Welt im perſönlichen Liebesgehorſam gegen ſeinen Vater vermittelt. Und ſo iſt denn jener primitive Entſchluß der innerlich im Gehorſam der Liebe gegen ſeinen Vater vollzogene Urakt einer Selbſtverleugnung, welcher ſein ganzes vorweltliches und inweltliches Leben beherrſchte [1]). Der Sohn wäre aber

[1]) Schelling a. a. O. III. 339. ſagt ſehr richtig: „Wenn im N. T. der Sohn von ſeinem Gehorſam gegen den Vater ſpricht, ſo ſchreibt er ſich damit offenbar einen von dem Vater unabhängigen und eigenen Willen zu, ein eigenes, von dieſem unabhängiges Sein, er ſchreibt ſich dieſes wenigſtens als ein mögliches zu, das er ſich freilich nicht anzieht, aber doch anziehen könnte, wenn er wollte. Man kann nicht ein-

nicht frei, wenn er die Ausführung des väterlichen Rathſchluſſes nicht hätte ablehnen können. Dieſe Freiheit begleitete ihn durch alle Stadien ſeiner Exiſtenzweiſen. Wie er kurz vor dem Antritt ſeiner Leiden ſeinen Vater hätte bitten können, ihm mehr den zwölf Legionen Engel zu ſenden, ſo konnte er auch in ſeinem vorweltlichen Sein ſeinen Entſchluß, der Mittler der Erlöſung zu werden, zurücknehmen. Es wäre dieß freilich nur möglich geweſen im Widerſpruch gegen den Willen ſeines Vaters, aber wenn er die Möglichkeit eines ſolchen Widerſpruchs während ſeines irdiſchen Lebens andeutet, wenn er ſogar bitten konnte: „Wenn es möglich iſt, ſo gehe dieſer Kelch an mir vorüber," ſo kann nicht geleugnet werden, daß auch in ſeiner vorweltlichen Exiſtenzweiſe die abſtracte Möglichkeit eines ſolchen Widerſpruchs vorhanden war. Das, was ihm als dem Lamme Gottes auf Erden bevorſtand, ſtand ja alles, ohne irgend eine Ausnahme, vor ſeinem Geiſtesauge, und es gehört in der That die unermeßliche Liebe des Sohnes Gottes gegen ſeinen Vater, wie zu den perſönlichen Weſen dazu, den uranfänglichen Entſchluß: die durch ihn geſchaffene, aber von ihm abgefallene Welt durch ſeine unbegreifliche Erniedrigung bis zum Tode am Kreuze zu erlöſen, auszuführen. Iſt nun aber die abſtracte Möglichkeit eines Gegenſatzes gegen den Willen ſeines Vaters nicht zu leugnen, ſo werden wir nicht anſtehen auch die Möglichkeit zuzugeben, daß er das gottgleiche Sein hätte an ſich reißen können. Ja jener Gegenſatz wäre der erſte Schritt dazu geweſen. Er würde ſich dadurch dem Gehorſam gegen ſeinen Vater entzogen und eine — Autonomie an ſich geriſſen haben, die ihm vermöge ſeiner Stellung zum Vater nicht gebührte. Denn das, was der Vater ſich ſchlechthin vorbehalten hat, und dem Sohne nicht verleihen konnte, ohne aufzuhören der Vater zu ſein, iſt nicht ſeine Herrlichkeit, die Fülle der Gott-

---

wenden, dieß werde bloß in Bezug auf die Menſchheit des Sohnes geſagt, denn die Menſchwerdung ſelbſt wird als eine freiwillige Erniedrigung deſſelben dargeſtellt, als eine ſolche demnach, der er ſich auch hätte entziehen können." Vgl. fr. Thomaſius a. a. O. II. 246.

heit, — dieß alles hat der Sohn vom Vater empfangen, und alles, was des Vaters iſt, iſt auch des Sohnes Eigenthum — ſondern ſeine Vaterſtellung gegenüber dem Sohne, kraft welcher ſein Wille und Rathſchluß ſchlechthin maßgebend für denſelben, wiewohl in freier Liebe von ihm zu vermitteln iſt. Es iſt ein furchtbarer, ja ein entſetzlicher Gedanke, aber er iſt in den Worten des Ap. angedeutet: Dieſer Unterordnung, dieſem freien Gehorſam hätte ſich der Sohn entziehen, ſeinen vom Willen ſeines Vaters losgelösten ſelbſtſüchtigen Willen zur Richtſchnur ſeines Handelns und zur Norm der Welt machen und damit ſich ſelbſt wie das geſchaffene All der Dinge vom Herzen des Vaters losreißen können. Die Möglichkeit ſich zum autonomen Herrſcher der Welt aufzuwerfen, alſo ſeinen Vorzug, ſeine Würde, welche er in der Geſtalt Gottes beſaß, in einer widergöttlichen und ſelbſtſüchtigen Weiſe zu bethätigen war ihm wie in ſeiner fleiſchlichen, ſo auch in ſeiner überweltlichen Exiſtenzweiſe gegeben. Uebrigens ſagt der Ap. nicht, daß Chriſtus in ſeiner vorweltlichen Exiſtenzweiſe ſolche Gedanken in ſich bewegt habe; er berichtet einfach das Faktum, daß er nicht dafür gehalten, das gottgleiche Sein an ſich zu reißen; er berichtet dieß, weil die Thatſache ſeiner Entäußerung dieſen Rückſchluß erlaubte. Wenn auch nicht zu leugnen iſt, daß die Möglichkeit einer widergöttlichen Entſcheidung vor ſein Bewußtſein getreten iſt, ſo hat er doch niemals innerlich darüber deliberirt, ob er in ſeinem freien Gehorſam gegen ſeinen Vater beharren ſolle oder nicht. Dieſe Erwägung war durch die Kraft ſeiner vollkommenen heiligen Liebe gegen ſeinen Vater ausgeſchloſſen; ſie mußte ihm ſchlechthin ferne liegen, da ſie einem Schwanken gleichkommen würde, ob er den Erlöſungsrathſchluß ausführen wolle oder nicht, und weil ſie eine Andeutung enthielte, daß er in ſeiner Liebe zu ſeinem Vater ſchwach geworden ſei, eine Annahme, die ebenſo unſtatthaft iſt, wie die, daß er bei der Verſuchung in der Wüſte innerlich darüber deliberirt habe, ob er den Vorſpiegelungen Satans Gehör geben ſolle oder nicht. Aus dieſen Gründen

verlegen wir das Nichtdafürhalten in das Vordaſein des Sohnes vor den Anfang der Welt. Wollte man aber behaupten, daß, weil der Ap. das Nichtdafürhalten mit ſeiner Entäußerung auf's Engſte verbinde, jenes dieſem unmittelbar vorangegangen ſei, ſo würde man anzunehmen haben, daß, als die Zeit erfüllt war und der Rathſchluß ſeiner Sendung vollzogen werden ſollte, die Möglichkeit einer Wahl nochmals vor ſein Bewußtſein zurückgekehrt, aber ebenſo entſchieden wie früher von ihm zurückgewieſen worden ſei. Von dieſer Wahl iſt dagegen ein anderer Vorgang im Innern des Sohnes Gottes zu unterſcheiden. Gewiß hat er in ſeiner vorweltlichen Exiſtenzweiſe das Opfer, das er zu bringen im Begriffe ſtand, in ſeinem ganzen Umfang erkannt. Dann wird er es kaum ohne den Wunſch übernommen haben, deſſelben überhoben zu ſein. Seiner Entäußerung und Erniedrigung bis zum Kreuz, der damit verbundenen Mühe und Arbeit, einem Ringen und Kämpfen ohne Gleichen hat er ſich zwar in ſeiner unbegreiflichen Liebe unterzogen, allein gewiß nicht ohne ein Grauen und Widerſtreben, das er nur im Blick auf ſeinen Vater überwunden hat. Das Licht, das er ſelbſt iſt, mußte ſich ſträuben gegen den Eintritt in die Finſterniß und in die Gemeinſchaft mit ihr, das Leben, das er quellenhaft in ſich ſelber trug, konnte nur mit Beben in eine Exiſtenzweiſe eingehen, in welcher er mit der Knechtsgeſtalt den Sold der Sünde, den Tod erfahren ſollte. Der Heilige Gottes wird es ſicherlich tief und ſchmerzlich empfunden haben, daß er in der Gemeinſchaft der Sünder verweilen, ja ihr Widerſtreben dulden, unſere Strafe auf ſich nehmen und ein Fluch für uns werden ſollte. Wir würden den Heiligen Gottes zu einem fühl- und empfindungsloſen Weſen machen, wenn wir leugnen wollten, daß ſeine reine Natur bebte vor dem, was ſeiner auf Erden wartete. Bewegungen der Unluſt in ſeinem Innern werden im Hinblick auf die Tiefe ſeiner Entäußerung und Erniedrigung in ähnlicher Weiſe in ſeiner vorweltlichen Exiſtenzweiſe ſtattgefunden haben, wie dort in ſeinem Kampfe in Gethſemane, wiewohl

er durch die Kraft ſeines Liebeswillens als vollendeter Sieger aus jenem, wie aus dieſem hervorging und in freiem Gehorſam ſich dem Rathſchluß ſeines Vaters unterwarf. Die Verſuchung in der Wüſte, wie ſein Kampf in Gethſemane haben mithin, wie Alles, was in der Welt zur Erfüllung des Rathſchluſſes Gottes geſchieht, ihr Vor- und Urbild im Himmel, im Mittelpunkt deſſelben, in dem hohenprieſterlichen Herzen des Sohnes Gottes. Solche Bewegungen der Unluſt werden ſogar Gott nicht abſolut abzuſprechen ſein, wenn es doch gewiß iſt, daß die innigſte für uns in ihrer Höhe und Tiefe, Länge und Breite unbegreifliche Liebe ihn mit demſelben verbindet. Wie tief mußte doch dieſe Liebe des Vaters die Dahingabe und Nichtverſchonung des Sohnes empfinden, die uranfänglich zugleich in dem göttlichen Rathſchluß mitgeſetzt iſt, wenn gleich dieſe passio Dei ewig in der unendlichen Kraft ſeiner Liebe überwunden und auch dieſer Mißton, der durch die Sünde in die Schöpfung wie in das Herz Gottes geſetzt iſt, ewig in der vollkommenen Harmonie ſeines Gotte ſtets in der Vollendung präſenten Weltplans aufgelöst iſt.

Die heil. Schrift enthält mannigfache Andeutungen, welche dafür ſprechen, daß das erlöſende Leiden Chriſti ſeine Kauſalität in einem Entſchluß that, welcher in ſeinem vorzeitlichen Sein gefaßt worden iſt. Es bezeugen dieß ſchon die bisher beſprochenen chriſtologiſchen Stellen, denn er würde die Vermittlung der Schöpfung nicht übernommen haben, wenn er nicht der Erlöſer der Welt hätte werden wollen. Das Gleiche geht auch aus ſolchen Stellen hervor, in welchen er von ſeinem Kommen in die Welt und von dem Zwecke deſſelben redet, Joh. 6, 38. Ich bin vom Himmel gekommen, nicht daß ich meinen Willen thue, ſondern den Willen deß, der mich geſandt hat, vgl. V. 51. 58. 62.; Kap. 12, 46. 47.; 8, 23.; 16, 28.; Matth. 10, 18.; 18, 11.; Mark. 2, 17.; Luk. 9, 56.; 19, 10.; Joh. 10, 11. Damit ſtehen jene Stellen nicht im Widerſpruch, in welchen die Sendung des Sohnes auf den Vater zurückgeführt wird,

z. B. Matth. 10, 40.; Luk. 10, 16.; Joh. 5, 23.; 6, 29. 40.; 7, 33.; 12, 45.; 16, 5.; 20, 21.; Röm. 8, 3.; Gal. 4, 4.; 1 Joh. 4, 9.: Wie dieſes Senden auf den Rathſchluß des Vaters hinweist, ſo das Kommen des Sohnes auf die freiwillige Uebernahme der Ausführung deſſelben. Der Gehorſam Chriſti vollendete ſich in dem, das er litte, Hebr. 5, 8.; 2, 9. 10.; 9, 14. 15.; 10, 7—10. u. ſ. w. [1]).

Dafür daß der Herr ſich von Uran als den Träger der Erlöſung wußte, ſpricht auch Offenb. 13, 8.: „Und es werden das Thier anbeten Alle, die auf Erden wohnen, deren Namen nicht geſchrieben ſind in dem Buche des Lebens des Lammes, das geſchlachtet iſt von Gründung der Welt.“ Ueber die Erklärung der letzten Worte geht man gewöhnlich unter Berufung auf Kap. 17, 8. mit der Bemerkung hinweg „von Gründung der Welt“ gehöre zu „geſchrieben“, nicht zu „geſchlachtet“ [2]). Unter dem Buche des Lebens verſteht man die vorherſehende gnädig verordnende Beſtimmung zum Erbtheil der Heiligen und Seligen, welche ſeit Grundlegung der Welt beſtehe. Aber worin iſt ſie denn begründet? Es wird nicht ohne bedeutſame Abſicht hinzugefügt, daß dieſes Buch dem Lamme angehört, und damit angedeutet, daß die darin enthaltenen Namen nur mit Beziehung auf das Lamm in daſſelbe eingeſchrieben ſind, nämlich die Namen derer, die zum ewigen Leben geordnet ſind, Apoſtg. 13, 48., welche Gott auserwählt hat in Chriſto, ehe der Welt Grund geleget war, Epheſ. 1, 4. Was iſt denn unter dieſem Buch des Lammes zu verſtehen, und wie ſind die Namen derer, die ſelig werden, in daſſelbe eingeſchrieben? Wir haben uns oben überzeugt, daß in Chriſto alles geſchaffen iſt, und werden ſpäter nachweiſen, daß dieſes „in Chriſto“ in einem weiteren Sinne von der Herrlichkeit verſtanden werden muß, die ſich zu ihm wie der Leib zur Seele verhält. Deßwegen konnte der Herr ſagen, Luk. 10, 20.: „Freuet euch, daß eure Na-

[1]) Vgl. Thomaſius a. a. O. II. 247.

[2]) Bengel, De Wette, Ewald, Hengſtenberg und Düſterdieck zu d. St.

men im Himmel angeſchrieben ſind.“ Dieſe Herrlichkeit iſt das Buch des Lammes, in welche ſogar die Namen derer eingetragen ſind, welche verloren gehen, Offenb. 3, 5. [1]). Es ergibt ſich daraus auch die Bedeutung des Namens. Der Name iſt in der hl. Schrift Bezeichnung der Sache, des Weſens; der Name im Buche des Lammes iſt mithin nichts geringeres als der wahre Inhalt, das wahre Weſen jeder menſchlichen Perſönlichkeit, welches ſchöpferiſch in die Herrlichkeit hineingewirkt iſt. Es beſteht alſo dieſes Buch des Lebens und zwar als das Buch des Lammes ſeit Anbeginn der Welt. Die Nebenbeſtimmung „des geſchlachteten“ gehört der Geſchichte an [2]). Chriſtus iſt das Lamm Gottes von Gründung der Welt an, das geſchlachtete ſeit ſeinem Tode am Kreuze. Offenbar wird er dieſes Lamm genannt, weil er, indem das All der Dinge in ihm geſchaffen wurde, zugleich auch in Vorausſicht der Sünde die Erlöſung übernahm. Die Schöpfung der Welt iſt daher für ihn gar nicht möglich ohne eine demüthig ſanftmüthige Verleugnung ſeiner ſelbſt. Indem er die Ausführung des Liebesrathſchluſſes ſeines Vaters übernimmt, ſtellt er ſich ihm als das Lamm dar, das die Sünden der Welt tragen will [3]).

---

[1]) Vgl. m. Schrift: die Lehre von der Herrlichkeit. S. 25 ff.

[2]) Thomaſius a. a. O. II. 451 iſt geneigt, das „geſchlachtet“ auf die Worte: „von Grundlegung der Welt“ zu beziehen.

[3]) Es iſt bei dem innigen Verhältniß Chriſti zur Welt unmöglich, daß er nicht von Anfang der Sünde an ein inniges Mitgefühl, ja ein tiefes Mitleiden mit den Sündern hätte haben ſollen. Seine hoheprieſterliche Thätigkeit wird mithin wenigſtens vom Moment des Falles begonnen haben. Ihm lag es ob, die Vorbereitungen im alten Bunde zu treffen, welche ſein Kommen in's Fleiſch ermöglichten. Wie man die Erlöſungsthätigkeit Chriſti in falſcher Weiſe beſchränkt, wenn man ſie nur auf ſein Leiden und ſeinen Tod bezieht — denn ſein ganzes irdiſches Leben war dem gleichen Zwecke gewidmet und der Tod am Kreuze nur die Vollendung ſeiner Entäußerung und Erniedrigung — ſo begeht man den gleichen Fehler, wenn man nicht anerkennen will, daß der Herr auch in ſeiner vorgeſchichtlichen Exiſtenzweiſe mit dem vollſten, klarſten Bewußtſein in den Rathſchluß ſeines Vaters eingegangen, mithin ſeinen Inhalt als ſeine Beſtimmung betrachtet und ſich angeeig-

Auch 1 Kor. 2, 7.; 2 Tim. 1, 9. und besonders 1 Petr. 1, 20. enthalten im Wesentlichen die gleiche Aussage. „Das Zuvorerkennen kann hier nur gemeint sein von der ewigen Setzung einer neuen Seinsweise und eines darnach sich bestimmenden neuen Verhältnisses dieser vorweltlichen Person zu dem Zuvorerkennenden, welches beides erst hernachmals in geschichtlicher Wirklichkeit in die Welt getreten ist; m. a. W. den Sohn, in welchem als dem Heilsmittler Gott die Menschheit ewig zum Gegenstand seines Liebewillens gemacht hat, den hat er auch ewig als geschichtlichen, menschlich lebendigen Heilsmittler zuvorerkannt, d. h. hat ihn von Ewigkeit

---

net habe. Die Größe seiner Liebe und die Tiefe seines selbstverleugnenden Gehorsams wird erst durch diese Anerkennung recht offenbar. Auch fehlt es nicht an solchen, die mit uns übereinstimmen. So sagt Clemens Aler. Cohort. ad. gent. Wirceb. 1778. T. 1. p. 13, 15. „Wir sind vor Grundlegung der Welt gewesen, indem wir in Beziehung auf unser späteres (zukünftiges) Werden in Gott selbst in irgend einer Weise existirten. Wir sind nämlich des Wortes Gottes vernünftigen Geschöpfe und durch ihn sind wir am Anfang oder als die ersten, weil am Anfang das Wort war. Denn weil der Logos von Anfang war, so ist er der göttliche Anfang aller Dinge und ist es noch. — Dieses Wort hat sich nicht jetzt erst unseres Irrthums und Verderbens erbarmt, sondern schon von Anfang der Welt an; jetzt aber ist er endlich erschienen, um die dem Untergang Nahen zu retten.“ Meyer, christl. Glaubenslehre. S. 83. „Der Sohn Gottes ist auch der ewige Hohepriester, Hebr. 5, 5., aber er ist es nach der Weise Melchisedecks, der weder Anfang der Tage, noch Ende des Lebens hat, Kap. 6.; 7, 3. Er ist also nicht erst als Mensch Priesterkönig geworden, sondern er ist es von Ewigkeit und in Ewigkeit. Und diese außerzeitliche Würde und Sohnschaft bezeichnet Ps. 2, 7. (Hebr. 1, 5.) durch das Wort „Heute“, das in absoluter Bedeutung soviel wie ewig ist.“ Molitor, Philosophie der Geschichte. 1857. I. 103. „Der Fall des Menschen bewirkte ein Leiden in der ganzen Geisterwelt, ja wenn man so sagen darf, selbst ein Leiden in Gott — zwar kein Leiden irgend einer Verminderung an Vollkommenheit, denn durch den Fall Adams konnten ebensowenig Gott an seiner unendlichen Vollkommenheit, als die verklärten Geister an ihrer bereits erworbenen Seligkeit etwas verlieren; vielmehr war es der Gottheit das Leiden der unendlichen, gebenden Alliebe, die in ihren unendlichen Wirkungen gleichsam beschränkt ward und nun zur Erlösung des Menschen sich in die Schärfe der Strenge und Endlichkeit einführen

dazu verſehen und werden laſſen [1]). Dieſes Zuvorerkennen iſt jedoch kein ideales, ſondern ein ſehr reales. Wie in Chriſto das All der Dinge ſchöpferiſch geſetzt iſt, ſo auch die Grundzüge des Erlöſungsrathſchluſſes. Dieſe Vorherbeſtimmung ſetzt ihn innerlich mit allem, was in der Zeit geſchieht, in die innigſte Verbindung.

Werfen wir nun einen Blick auf den Anfang unſerer Betrachtung zurück, ſo wird man nicht verkennen, daß die Ermahnung und Argumentation des Ap. vollkommen zutreffend iſt. Der Herr hat in ſeiner überweltlichen Exiſtenzweiſe einen unermeßlichen Vorzug in der Morphe Gottes, deren er ſich, ähnlich wie die Philipper des ihrigen, in ſelbſtſüchtigem Gebahren, wenn er das Gottgleicheſein als einen Raub betrachtet hätte, überheben konnte, allein er entäußerte ſich derſelben, nimmt in vollkommener Selbſtverleugnung Knechtsgeſtalt an und erniedrigt ſich bis zum Tode am Kreuze. Dieſer zum Dienſt ſeiner Brüder ſich weihende Liebesgehorſam iſt die Geſinnung, welche den Sohn Gottes vom Moment der Uebernahme des Mittleramtes in ſeiner vorweltlichen Exiſtenzweiſe

mußte. Bei dem Sohne begann das Leiden gleichſam ſchon auf göttliche Weiſe, bevor derſelbe die menſchliche Natur annahm, um auch auf irdiſche menſchliche Weiſe zu leiden." Vgl. III. 258 ff. Schon in der Kabbalah wird der S'ir Anjin (Logos) als der ewige Hoheprieſter bezeichnet. Vgl. Molitor, I. 282. — F. v. Baader. Sämmtl. Werke. IV. 339. Anſtatt, wie bisher geſchah, den Begriff der Incarnation auf jene einzelne Weiſe derſelben zu beſchränken, welche der Abfall des Menſchen nöthig machte, erſcheint ſolche vielmehr als die Exiſtenz des Menſchen ſelber bedingend, weil der in dieſer Incarnation verſehene Menſch auch nur in und zu ihr geſchaffen, der Menſch mit der Incarnation ſohin nur zugleich wirklich werden konnte. Es iſt folglich eine Bornirtheit der Theologie zu nennen, wenn ſelbe die Incarnation auf die irdiſche Geburt des Chriſt's ausſchließlich beſchränkt und hiebei alle dieſer Letzteren vorhergehenden, ſowie alle ihr (bis zum Weltgericht) nachfolgenden Momente derſelben Incarnation ignorirt, oder dieſe Momente alle nicht in einem Begriff zuſammenfaßt, wie dieß ſchon von Paulus in ſeinen Briefen an die Epheſer und Koloſſer geſchah. Vgl. endlich noch Delitzſch, Bibl. Pſychol. S. 41. und beſonders Beck, Chriſtl. Lehrwiſſ. S. 585.

[1]) Schott, der erſte Brief Petri zu bſ. St.

beſeelte und die ihn ohne Wanken und Schwanken auch Angeſichts der zu übernehmenden Mühe und Arbeit, des Ringens und Kämpfens ohne Gleichen, ja der tiefſten Erniedrigung durch alle Stadien ſeines Mittlerlebens begleitete. Seine Geſinnung, von welcher auch bei dem vorweltlichen Chriſtus mit Recht die Rede iſt, iſt mithin allerdings ein abſolutes Vorbild für die Philipper wie für uns. Es iſt die gleiche Geſinnung, von welcher der Ap. Epheſ. 5, 25 ff. ſpricht. Denn wenn es daſelbſt heißt: „Chriſtus hat geliebet die Gemeinde und hat ſich ſelbſt für ſie dargegeben," ſo hat weder dieſe Liebe mit ſeinem irdiſchen Leben erſt begonnen, vielmehr geht ſie demſelben voraus und iſt die Grundlage und Kauſalität ſeiner Dahingabe; noch hat die Gemeine ihren Grund und Anfang in der Zeitlichkeit, ſondern die Bauſteine derſelben ſind ihm nicht bloß im Rathſchluß ſeines Vaters, ſondern in der Herrlichkeit mit der Grundlegung der Welt gegeben, damit er ſie durch den Dienſt ſeiner Liebe als den Tempel ſeines Leibes, an welchem er das Haupt iſt, erbaue. Ihm ſelber wollte er die Gemeine darſtellen herrlich, die nicht habe einen Flecken oder Runzel oder deß etwas, ſondern daß ſie heilig ſei und unſträflich. Denn wenn der Ap. hinzufügt: „wir ſind Glieder ſeines Leibes, von ſeinem Fleiſch und von ſeinem Bein," ſo weist er eben damit in die Herrlichkeit hinein, wo das reale Geiſtesbild, das Grundweſen ſeiner Gemeine und derjenigen, die ſie conſtituiren, vom Vater ſchöpferiſch geſetzt iſt, damit er es durch ſich ſelber zu ihm ſchaffe, d. h. in die ewige Wirklichkeit einführe.

Das Reſultat der Betrachtung dieſer vier großen chriſtologiſchen Stellen, in wenigen Worten zuſammengefaßt, iſt folgendes: Nach der heil. Schrift kommt dem Herrn eine mittlere Stellung zwiſchen Gott und der Welt, entſprechend ſeinem Mittleramte, nach welchem er der Träger des göttlichen Schöpfungs- und Erlöſungs-Rathſchluſſes iſt, zu. Als ſolcher iſt er der eingeborne Sohn, in der vollſten Bedeutung dieſes Wortes, der Logos, das aus den innerſten Tiefen des göttlichen Weſens und Lebens herausgeſprochene Wort, in

welchem dieſes Weſen und Leben in abbildlicher und darum abſolut ebenbildlicher, in Bezug aber auf die Kreatur in vollkommenſter urbildlicher Perſönlichkeit geſetzt iſt. Dieſes Wort wird deßhalb das Ebenbild des unſichtbaren Gottes, das Ebenbild ſeines Weſens, der Ab- und Ausglanz ſeiner Lichtesherrlichkeit genannt, in welchem die ganze Fülle der Gottheit, jedoch nicht wie in Gott in abſolut geiſtiger und darum unſichtbarer Weiſe, ſondern leiblich und mithin, in einem ſpäter noch zu erörternden Sinn, ſichtbar wohnt. Der Sohn der Liebe iſt darum der abſolute Offenbarer Gottes, aber er offenbart nichts, was nicht der Vater in ihm aus ſeinen Weſens- und Lebenstiefen ſchöpferiſch wirkt. Aus dieſem Grunde ſagt der Ap., daß in ihm das All der Dinge geſchaffen iſt. Gott iſt und bleibt der ewige Grundtext und die Grund-Urſache der ganzen Schöpfung, der Sohn aber der Exeget und Vermittler der in der Herrlichkeit geſetzten ſchöpferiſchen Weſens- und Lebensgedanken ſeines Vaters. Weil er der ſchlechthinige Mittler, das abſolute Ebenbild Gottes und in Bezug auf die Kreatur das abſolute Urbild iſt, wird das All der Dinge nicht nur durch ihn geſchaffen, ſondern er iſt auch das einzige Ziel deſſelben, das zu ihm, d. h. durch ihn ſo geſchaffen iſt, daß es nur in ihm ſeine Beſtimmung erreichen kann. Darum beſtehet auch alles in ihm und er träget in wirkſamer, dieſes Ziel anſtrebender Weiſe alle Dinge mit dem Wort ſeiner Kraft. Als das abſolute Ebenbild Gottes iſt er in Geſtalt Gottes, in welcher er in ſtetigem ſelbſtverleugnenden Gehorſam den Liebesrathſchluß ſeines Vaters vollzieht. Die Chriſtologien des Johannes, Paulus und des Hebräerbriefs entſprechen ſich vollkommen, wenn auch nicht ihrem Wortlaute, ſo doch ihrem Inhalte nach und ſtimmen mit einander in ihrer Grundanſchauung völlig überein.

Dieſes Ergebniß unſerer Unterſuchung iſt ſo eigenthümlich, daß wir eine Andeutung deſſelben auch im A. T. fordern, da das N. T. nichts enthalten kann, was nicht ſeinem Keime nach ſchon in jenem angedeutet iſt. Auch aus andern Gründen können wir die Erörterung der Lehre vom Gotte Israels und den Cherubim nicht umgehen.

§ 6.

Der Gott Israels und die Cherubim.

Wenn wir den Gott Israels und die Cherubim in eine nahe Berührung ſetzen, ſo folgen wir nur der heil. Schrift, nach welcher ſie allüberall in der engſten Verbindung ſtehen. Die Cherubim kommen in ihr durchweg in der Begleitung Jehova's vor; entweder iſt er inmitten derſelben gegenwärtig, oder ſie bilden gleichſam die Unterlage, über welcher er thront. Es iſt dieß eine ſo auffallende Erſcheinung, daß es wohl der Mühe werth geweſen wäre, das Verhältniß, in welchem die Cherubim zum Gott Israels ſtehen, näher zu erörtern. Es iſt dieß bisher nirgends genügend geſchehen; auch wir können hier nur Andeutungen darüber geben, und betrachten überhaupt die Lehre von den Cherubim beſonders von dieſem Standpunkte aus.

Die Cherubim werden in der heil. Schrift zwar öfters erwähnt, es genügt indeſſen die Berückſichtigung der Hauptſtellen. Sie treten zuerſt in der Urgeſchichte nach dem Falle Adams, ſodann in der Stiftshütte und im Tempel Salomonis, beſonders in den großartigen Geſichten Ezechiels und ſchließlich in der Offenbarung auf.

Der Idee der Cherubim liegt der Begriff des Lebens zu Grunde [1]). Sie werden von Ezechiel (Kap. 1, 5 ff.) und in der Offenbarung Johannis geradezu die Lebendigen genannt, was niemals von einem andern Engel geſagt wird. Ezechiel bezeichnet die Geſammtheit der vier Cherubim als das Leben (hachaja) ſchlechthin, welches in jedem Einzelnen in ſeiner ganzen Fülle, wahrſcheinlich aber in individueller Weiſe (vgl. Offenb. 4, 7.) waltet. Dieſe Erklärung entſpricht allein ihrer Stellung unmittelbar vor dem Thron, ihrer Verbindung mit Jehova, wie ihrem Amte und ihrer Function. Sie ſind in den beiden oben genannten Beziehungen die Vollſtrecker des Willens des in ſeinem Heiligthum erſcheinenden und ſich offenbarenden Gottes Israels. Dazu waren

[1]) Hofmann, Schriftbew. I. 368.

nur ſolche Weſen geſchickt und würdig, welche das geſchöpfliche Leben in ſeiner vollkommenſten und höchſten Potenz beſaßen. Ezechiel erkennt ſie als ſolche aus der Geſtalt, welche ſie in der Theophanie haben. Es ſtellt ſich nämlich in den Angeſichtern dieſer Lebeweſen der Verein alles Lebens dar, es iſt ein Leben, das eben ſo ſein ſelbſtmächtig als gewaltig gegen anderes iſt, ebenſo feſt in ſich ſelbſt ruhend, als in der Bewegung Ziel gewiß [1]). Die Cherubim ſind daher ſolche Weſen, welche auf der höchſten Stufe des geſchöpflichen Lebens ſtehen und daſſelbe auf's vollkommenſte in ſich darſtellen [2]). Nur der Menſch überragt ſie ſeiner Idee und Beſtimmung nach. Sie ſind keine Schöpferkräfte Gottes [3]), ſondern, wie alle Engel, perſönliche Weſen, dienſtbare Geiſter, ausgeſandt zum Dienſt um derer willen, die ererben ſollen die Seligkeit, Hebr. 1, 14.

Dieſer Fülle und Vollkommenheit des Lebens iſt auch die Würde entſprechend, die ihnen eignet. Ezech. 28, 12—19. wird der König von Tyrus mit einem Cherub verglichen, womit jedenfalls auch auf ſeine beſondere Würde, Macht, Herrſchaft und Herrlichkeit hingewieſen wird. Kliefoth [4]) muß bekennen: „darin iſt der Fürſt von Tyrus dem Cherub zu vergleichen, daß letzterer ein Geſalbter der Abſchließung, ein unnahbarer Heiliger und Erhabener iſt. Geradezu alſo wird in dieſ. St. der Cherub als ein der Ordnung höherer Geiſter, der Engelwelt angehöriges und ſelbſt in derſelben hochſtehendes Weſen anerkannt.“ Wie aber der König in ſeinem Staate der Höchſte iſt, ſo werden auch die Cherubim die höchſten perſönlichen Weſen in der Schöpfung, in den Himmeln ſein. Für dieſe hohe Würde ſpricht auch ihre Stellung unmittelbar vor dem Throne und ihre ſpäter noch

---

[1]) Hofmann a. a. O.

[2]) Bähr, Symbol. des Moſ. Cult. I. 341. Der ſalom. Tempel. S. 114.

[3]) Gegen Ebrard, die Offenb. Joh. S. 227.

[4]) Vgl. deſſ. und Dieckhoff's theolog. Zeitſchrift. 1862. S. 387.

näher zu erörternde Verbindung mit dem, der auf demſelben ſitzt. Einer beſondern Andeutung dieſes Ranges bedarf es da nicht [1]), wo theils ihr Verhältniß zur Schöpfung ſelbſt, theils zu dem Thronenden ihnen eine ganz eigenthümliche Würde, welche ſie mit keinem andern Engel theilen, zuweist. Offenb. 5, 11.; 7, 11. werden ſie von den Engeln ſehr beſtimmt unterſchieden. Endlich ſcheinen die Plagen der ſechs erſten Siegel (Offenb. 6, 6.) durch die Cherubim vermittelt zu ſein, ja eines dieſer vier Lebeweſen gibt die ſieben Zornſchalen Gottes den ſieben Engeln, Offenb. 15, 7 ff. Ezech. 10, 6. Es iſt daher nicht einzuſehen, warum man eine Willkühr darin finden will, wenn ſie [2]) als die Repräſentanten nicht bloß alles Lebendigen auf Erden, ſondern überhaupt alles geſchöpflichen Lebens bezeichnet werden [3]). Da ſich in ihnen der Verein alles Lebensvermögens darſtellt, und da nur ſie und keiner der andern Engel in dieſer beſondern Verbindung mit dem Gotte Israels ſtehen, ſo ſind ſie eo ipso auch die Repräſentanten der Schöpfung vor dem Throne Gottes. In ihnen culminirt dieſelbe und reicht bis an dieſen Thron hinauf und eben dadurch repräſentiren ſie ſie vor Gott. Nur ſo läßt es ſich erklären, daß ſie das Lob und den Preis, welchen die ganze Kreatur Gott und dem Lamme darbringt, mit einem „Amen" (Offenb. 5, 13 ff.) beſtätigen.

---

[1]) Gegen Kliefoth a. a. O. S. 385.

[2]) So Bähr a. a. O. 1. 346. Salom. Temp. S. 113. Hengſtenberg Offenb. Johan. 1, 278.

[3]) Riehm, de natura et notione symbolica Cheruborum p. 22. bezieht die Bedeutung der vier Angeſichter der Cherubim auf Gott ſelbſt, das des Löwen ſoll die Macht, das des Stiers die Stärke, das des Adlers die Schnelligkeit bezeichnen. Allein dieſe Angeſichter gehören nicht Gott, ſondern den Cherubim an, und was ſie ausdrücken, kann daher nur ihnen zukommen, wenn auch ihre Eigenſchaften in den Dienſt deſſen geſtellt ſind, der über ihnen thront. Sie, als die Vollſtrecker ſeines Willens, müſſen ſelbſt mit dieſen Vermögen ausgerüſtet ſein. Schon die Vierzahl weist darauf hin, daß ſie nicht Gott ſelbſt, ſondern ſolchen Weſen eignen, die der Schöpfung angehören. Aus dieſem Grunde iſt

Die Schilderung der Cherubim bei Ezechiel (vgl. Kap. 1.; 3, 22. 23.; 8, 2.; 11, 23.; 43, 1—5.) bietet einige weitere Merkmale dar, aus welchen wir die Natur, das Weſen und die Beſtimmung derſelben noch etwas näher kennen lernen. Der Himmel that ſich vor ſeinen Augen auf und er ſah Geſichte Gottes (Kap. 1, 1.). Aus dieſem Himmel, der alſo als die eigentliche Stätte ihrer Wohnung zu betrachten iſt, — aber von Norden her, weil von da die Strafgerichte Gottes, nämlich von den Aſſyrern und Babyloniern über Israel kamen, erhob ſich ein wirbelnder Wind mit einer Wolke voll kreiſenden Feuers [1]), welche allenthalben umherglänzte, und mitten daraus war es wie der Blick des Güldenerzes aus dem Feuer. Der Wind, die große Wolke voll wirbelnden Feuers ſind Symbole des Gerichts. In der Mitte dieſes Feuers gewahrt der Seher vier lebendige Weſen, deren Geſtalt mit Ausnahme des Kopfes und der Füße eine menſchenähnliche war. Jedes dieſer vier Lebeweſen hatte ein vierfaches Antlitz und zwar das eines Menſchen, eines Löwen, eines Stiers und eines Adlers, und vier Flügel, von welchen zwei oben an den Spitzen ſich berührten, die beiden andern den Leib verhüllten. Sie waren mithin von dieſen Flügeln ganz bedeckt, entweder weil ſie ſich nicht würdig achteten die Lichtesherrlichkeit deſſen, der auf dem Thron ſitzt, zu ſchauen, oder es iſt als ein Zeichen der Ehrfurcht und Ehrerbietung zu betrachten. Den vier

es reine Willkühr, nur die Bedeutung der Angeſichter und nicht auch die der Flügel u. ſ. w. auf Gott zu übertragen. Riehm iſt zu dieſer Annahme durch die Verkennung der Idee der Cherubim geführt worden. Er beſtreitet, daß ſie die Repräſentanten des geſchöpflichen Lebens ſind (p. 4.), verwechſelt aber die ſymboliſche Darſtellung der Cherubim und die Idee derſelben. Jene kann nicht ohne Bedeutung ſein. Gegen Riehm's weitere Einwendungen bemerken wir, daß die Cherubim, wie aus unſerer Darſtellung hervorgehen wird, die höchſten Engel ſind, in welchen darum allerdings alles geſchöpfliche Leben auch der niedern Engelklaſſen culminiren muß, und daß ſie aus dieſem Grunde auch geeigenſchaftet ſind, die ganze Schöpfung vor Jehova zu repräſentiren.

[1]) Delitzſch, Bibl. Pſychol. S. 189.

Flügeln entſprechen vier Hände, welche ſich unter jenen an den Seiten der Geſtalt befanden. Ihre Füße waren gerade oder aufrecht ſtehend, die Fußſohlen aber gleich einem Stierfuße, rund oder vielmehr viereckig und dabei glänzend wie der Schimmer von geglättetem Erz. Das bewegende Princip derſelben iſt der Geiſt des Lebens, welcher auch den mit ihnen eng verbundenen Rädern ihre Richtung gab. Ihre Felgen waren voll Augen. Dieſe vier Räder ſymboliſiren nicht ſowohl den Gedanken der Lebenskraft, als vielmehr den der ſchnellen bewußten Beweglichkeit. Sie gehören der Symbolik an und kommen daher weder bei den Cherubimgeſtalten in der Stiftshütte, noch in der Offenbarung vor. Der Thron iſt daſelbſt vielmehr ein feſtſtehender und erſcheint nur hier (vgl. K. 3, 13.; 9, 3.; 10, 2—20.; 11, 22.) und Pſ. 18, 11. als ein von den Cherubim bewegter, weil das von Norden herkommende Strafgericht geſchildert werden ſoll. Die vier Cherubim bildeten ein Viereck, die mit ihnen verbundenen vier Räder beſtanden aus zwei in einander geſtellten Rädern, ſo daß ſich die Cherubim nach allen Seiten, ohne herumzulenken, hinbewegen konnten.

Es fällt auf, daß die Cherubim ein vierfaches Angeſicht haben. Es iſt wohl richtig [1]), daß ſich in den Angeſichtern dieſer Lebeweſen der Verein alles Lebensvermögens: der freien Bewußtheit, die dem Menſchen, der Kraftmüthigkeit, die den Löwen, der Feſtigkeit und Stärke, die das Rind, der ſichern unaufgehaltenen Schnelligkeit, die den Adler auszeichnet, darſtellt, allein warum ſind denn dieſe vier Lebensvermögen in der Geſtalt der Cherubim auf eine ſo ſignificante Weiſe ausgeprägt? Auch fragt es ſich, ob die Cherubim in der Wirklichkeit vier Geſichter haben oder ob nicht die drei Thiergeſichter der ſymboliſchen Darſtellung angehören. Dafür ſcheint zu ſprechen, daß dieſe Geſtaltung den Eindruck des Unäſthetiſchen macht, während wir mit Recht erwarten, daß dieſe Lebeweſen eine dem Himmel, der Stätte der Vollkommenheit

[1]) Vgl. Hofmann a. a. O. I. 369.

und mithin auch der Schönheit entſprechende leibliche Form haben werden, daß ſie ferner in der Stiftshütte 2 Moſ. 25, 20.; 37, 9. und im Tempel 2 Chron. 3, 13. nur ein Antlitz haben, ein Zeugniß, welches um ſo wichtiger iſt, da die Schilderungen dort wie hier auch in geringfügigeren Dingen ſehr genau iſt, daß ſie auch in der Offenbarung (Kap. 4, 7.) in gleicher Weiſe dargeſtellt werden, und daß endlich dieſe vier Angeſichte nur darum den Cherubim in der Viſion des Ezechiel gegeben werden, damit ſie, ohne ſich zu wenden, zur Rechten oder zur Linken, nach Vorn oder nach Hinten ſich bewegen können. Dennoch darf dieſer ſymboliſchen Darſtellung nicht alle Bedeutung abgeſprochen werden. In dem Antlitz prägt ſich das inwohnende Leben am charakteriſtiſchſten aus, ſie will mithin andeuten, daß ſich in den Cherubim die Lebensfülle der ganzen Schöpfung concentrirt und repräſentirt. Es iſt kaum einem Zweifel unterworfen, daß dieſe Lebensfülle ſich auch im menſchlichen Antlitz darſtellen kann, ja gerade nur in einem ſolchen wird der Muth eines Löwen u. ſ. w. durch die freie Bewußtheit geadelt und auf eine höhere Stufe emporgehoben. Da ſie, wie es ſehr wahrſcheinlich iſt (vgl. 2 Moſ. 25, 20.), das menſchliche Antlitz einander zukehrten, ſo wird daſſelbe als das edelſte und vorzüglichſte bezeichnet. Daraus dürfte ſich ergeben, daß die menſchliche Geſtalt die eigentliche Form der Cherubim iſt. Alles kann an ihnen unmöglich der Symbolik anheimfallen, und wenn dieß richtig iſt, ſo bildet ſicherlich die menſchliche Geſtalt derſelben eine Ausnahme. Eine Geſtalt aber müſſen ſie haben, da ſie die Concentration der Lebensfülle der Schöpfung oder der ganzen Natur ſind. Welche höhere Geſtalt kann es aber in Gottes Schöpfung geben als die menſchliche? Wenn der Menſch als das Schlußgeſchöpf zuvor verſehen iſt, vor Grundlegung der Welt, wenn er berufen iſt mit Chriſto auf ſeinem Stuhl zu ſitzen, wenn der Herr ſich in verklärter Leiblichkeit zur Rechten der Majeſtät hingeſetzt hat, ſo ſind wir zu der Behauptung berechtigt, daß die menſchliche Geſtalt die höchſte und edelſte

im ganzen Schöpfungsgebiet und recht eigentlich die Form der freien Bewußtheit und Persönlichkeit ist. Indem wir behaupten [1]), daß auch die Cherubim die menschliche Gestalt haben, so setzen wir sie daher nicht herab, vielmehr stellen wir sie recht hoch, wiewohl sie immerhin dem Menschen, seiner Idee und Bestimmung nach, an Würde und Herrlichkeit nicht gleich kommen.

Ebenso wird die consequente Durchführung der Vierzahl, welche sich auf die Cherubim selbst zu erstrecken scheint, da von Ezechiel Kap. 1, 5. u. s. w. und von Johannes Offenb. 4, 6. 8.; 5, 6. 8. ausdrücklich ihrer nur vier genannt werden [2]), nicht ohne Bedeutung sein. Die Zahl vier ist entweder die Signatur der werdenden Oecumenicität der Heilsökonomie [3]) oder die Zahl der Welt als Summe alles Geschaffenen und die Signatur der göttlichen Offenbarung [4]). Die Cherubim gehören mithin der Schöpfung an, sie stehen aber auch zugleich in einem besondern Verhältniß zur Offenbarung. Das Paradies, die Stiftshütte, der Tempel, in welchem die Cherubim sind (worüber später), sind mithin ebensowohl der Schöpfung zugehörig, wie auf der andern Seite eine Stätte der Offenbarung. — Sie kommen endlich aus dem Himmel, welcher die Stätte ihres Wohnens ist. Wo sie wohnen, wird auch die ganze Lebensfülle der Schöpfung walten und in ihnen zur höchsten persönlichen Darstellung gelangen.

Wir wenden uns zum zweiten Theil des Gesichts, zum Gipfelpunkt dieser Theophanie. Ueber den Häuptern der Cherubim war es gestaltet wie eine Veste, gleich einem Krystall, oben über ihren Häuptern ausgebreitet. Unſ. St. setzt 2 Mos. 24, 10. voraus, und ist, wie aus der Vergleichung erhellt, nur die Vervollständigung jenes Gesichts. Es heißt

---

[1]) Gegen Kliefoth a. a. O. S. 340.

[2]) Nach dem Buche Jezira sind die Engel Michael, Gabriel, Uriel und Raphael die vier Cherube. Cf. Cabb. denud. T. I. P. 2. p. 117.

[3]) Kliefoth a. a. O. S. 407.

[4]) Bähr, Symb. I. 156 ff.

daſelbſt: „Und Moſe, Aaron, Nadab und Abihu und die ſiebenzig Aelteſten ſahen den Gott Israels. Unter ſeinen Füßen war es wie von ſchimmerndem Saphir und wie die Geſtalt des Himmels, wenn es klar iſt.“ Die Veſte iſt hier offenbar der Aetherraum, der ſich von der Erde, wo die Räder der Cherubim ſtanden, bis zum Throne hinauf ausdehnte. Wenn nun die Cherubim der Gipfel- und Höhepunkt der Schöpfung mit Ausnahme des Menſchen ſind, ſo wird der Thron, der wie ein Saphirſtein glänzte, etwas Uebergeſchöpfliches ſein. Der Thron, wie der darauf Thronende, iſt nicht zeitanfänglich, ſein Daſein verliert ſich in das Unvordenkliche, Pſ. 93, 2.[1]); beide beſtehen wenigſtens ſeit dem Beginn der Schöpfung. Der Thronende iſt nach Ezechiel 1, 26. wie ein Menſch geſtaltet, während er 2 Moſ. 24, 10. der Gott Israels genannt wird. Ezechiel ſchildert die Geſtalt deſſelben als eine glänzend-feurige oder mit andern Worten als eine herrliche und majeſtätiſche. Der feurige Lichtglanz iſt Symbol der Herrlichkeit und Majeſtät. Das Sitzen deſſelben aber auf einem Thron bezeichnet eine Würde und Macht, die ihm allein zukommt, d. h. eine ſolche, die über alle und jede geſchöpfliche Macht erhaben iſt.

Wir betrachten nach dieſen einleitenden Bemerkungen die Function der Cherubim, wie ſie ſich 1 Moſ. 3, 24. in der Stiftshütte und im Tempel, im Geſicht Ezechiels und in der Offenbarung Joh. zu erkennen gibt.

Nach 1 Moſ. 3, 24. ließ Jehova Elohim[2]) vor dem Garten Eden oder vor dem Paradies[3]) die Cherube wohnen, mit einem bloßen hauenden Schwert, zu bewahren den Weg zu dem Baum des Lebens. „Die Flamme, welche zugleich mit den Cherubim wahrzunehmen iſt, iſt die Zornfeuerflamme eines in drohender Kreisbewegung begriffenen Schwertes.

---

[1]) Delitzſch zu dſ. St.

[2]) Vgl. m. Schr. die Einheit der Urgeſchichte, S. 81.

[3]) Vgl. m. Schr. der Menſch u. ſ. w. I. 764 ff., das Weſen und Beſchaffenheit des Paradies.

Daß die Cherubim es in der Hand halten, wird nicht gesagt. Auch ist die Vorstellung, welche die hl. Schrift uns sonst von den Cherubim gibt, nicht dafür und die Mehrzahl Cherubim dagegen. Das Schwert ist hier wie Jes. 34, 5. als selbstständige Strafmacht gedacht." [1]). Der Heilige verhält sich stets positiv, nicht bloß negativ gegen die Sünde, sie ruft jedesmal das Strafgericht Gottes auf. Die Ansicht, daß Gott die Cherubim erst niederließ, als die Erstgeschaffenen das Paradies verlassen mußten, wie daß sich Jehova nicht mit ihnen bleibend niedergelassen habe [2]), ist unrichtig. Es wird nämlich nicht gesagt, daß Gott die Cherubim zu dem Zweck niederließ, um das Paradies zu bewahren, so daß sie vorher nicht dagewesen wären, sondern er ließ sie wohnen an der Schwelle des Paradies. Sie waren schon vorher da oder in demselben, allein die Function des Bewahrens den Weg zum Baum des Lebens hatten sie vorher nicht; sie wurde ihnen erst um der Sünde Adams willen übertragen. Wenn es sich nicht so verhielte, so fragen wir mit Hofmann: wozu wären Cherubim vor das Paradies gesetzt und nicht überhaupt Engel und wozu der Artikel davor? Den Auftrag, den Garten zu bewahren, hätte nach der gewöhnlichen Ansicht von diesem Garten jeder beliebige Engel erfüllen können, er wird aber den Cherubim übertragen, weil das Paradies eine Stätte der Gegenwart und der Offenbarung Jehova's ist, und weil diesem Zweck desselben nur die höchste Fülle des geschöpflichen Lebens auf diesem Stadium der Heilsgeschichte [3]), deren Repräsentanten, ja deren Inhaber die Cherubim sind, entspricht. Das Paradies ist das Allerheiligste der Erde, das Vor- und Urbild des Aller-

---

[1]) Delitzsch zu d. St.

[2]) Gegen Hofmann, Weis. und Erfül. S. 80.

[3]) Schöberlein, über das Wesen der geistl. Natur. Jahrb. für deut. Theol. 1861. S. 95. „Im Paradies und im Baume des Lebens ist die himmlische Natur vorbildlich und grundlegend in diese irdische Natur eingesenkt gewesen." Im Sohar heißt es immer die zukünftige Welt, Joel, Relig. Philosophie des Sohar, S. 37.

heiligſten der Stiftshütte 2 Moſ. 25, 9. 40.; 4 Moſ. 8, 4.; Hebr. 8, 5.; Offenb. 5, 5.; Apoſtg. 7, 44.; und wie in demſelben die Cherubim ſind, ſo ſind ſie auch in jenem. Sie würden keine Stätte in der Stiftshütte und im Tempel haben, wenn ſie nicht urſprünglich im Paradies geweſen wären. Jehova hat ſich mithin nicht erſt bei der Entfernung des Menſchen mit den Cherubim bleibend in demſelben niedergelaſſen, vielmehr wird durch die Letzteren dieſe Stätte ſeiner perſönlichen Gegenwart vor der Hand verſchloſſen. Es blieb zwar, ohne aber die Möglichkeit des Verderbens in ſich zu tragen [1]), aber auch ohne die Herrlichkeit ſelbſt zu ſein, noch auf der Erde, entweder bis zu der Zeit, als durch die Vermiſchung der Nachkommen Seth's mit den Töchtern Kain's ſich die Frevel mehrten oder bis zur Sündfluth. Jenes halten wir für das Wahrſcheinlichere, da mit der Ueberhandnahme der Frevel auf der Erde das Verbleiben deſſelben keinen Zweck mehr hatte, und da die Nachkommen Seth's des Segens, welches von ihm ausging und Eden zu einem Wonneland machte, unwürdig geworden waren. Das Paradies iſt keineswegs vernichtet, ſondern dahin zurückgenommen, von dannen es auf die Erde niedergelaſſen worden iſt, in den Himmel, der die Sphäre oder die Wohnſtätte der Cherubim und die Stätte der Gegenwart Jehova's iſt. Es iſt das Urbild, nach welchem Moſe die Stiftshütte bauen ſollte.

Das Paradies iſt der Ort der beſonderen Gegenwart Jehova's, 1 Moſ. 3, 8.; 4, 14. [2]) und der Anfang des Reiches Gottes auf Erden. Der Menſch konnte es zeitweiſe verlieren und die göttliche Liebesabſicht in ihrer Ausführung

---

[1]) Gegen Engelhardt in Rudelbach's Zeitſchr. für luth. Theol. 1861. S. 212.

[2]) Engelhardt a. a. O. S. 215. „Gott hat im Paradies mit den Menſchen gewandelt, dieſer hat ihn nicht vom Himmel herab zu ſich reden ſehen, ſondern einhergehend auf dem Boden, wie ein väterlicher Freund.“ Vgl. R. Rocholl, Beiträge zu einer Geſchichte deutſcher Theoſophie. S. 80.

verzögert, aber nimmermehr vereitelt werden. Gottes Rathſchlüſſe müſſen ihr Ziel erreichen. Aus Gründen, die ſich ſpäter [1]) ergeben werden, konnte dieß nicht ſofort nach dem Fall geſchehen, ſondern es bedurfte dazu mannigfaltiger Vorbereitungen und Veranſtaltungen und zu dieſem gehört ganz beſonders die Erwählung des Volkes Israel und die Promulgation des Geſetzes. Mit derſelben ordnete Jehova zugleich den Bau der Stiftshütte an, in welcher nachbildlich und ſchattenhaft dem Volke Gottes wieder gegeben ward, was der erſte Menſch durch den Fall verloren hatte.

In der Urgeſchichte liegen mithin die Keime, welche ſich in der göttlichen Offenbarung, wiewohl modificirt durch die Sünde, entwickeln. Der göttliche Rathſchluß kommt im Paradies der Vollendung oder der Herrlichkeit zu ſeinem Ziele. Alles, was zwiſchen dieſen beiden Punkten liegt, iſt Vorbereitung für dieſen Zweck. Das verlorne Paradies wird zuerſt in der Stiftshütte und im Tempel ſymboliſch und typiſch wiedergegeben. In Chriſto erſcheint es ſeinem innerſten Weſen nach unter den Menſchen, wenn auch durch das Fleiſch verhüllt. Seine Gemeinde iſt ſodann einſtweilen der geiſtliche Tempel, bis mit der ſchließlichen Offenbarung Chriſti die Herrlichkeit der Kinder Gottes im neuen Jeruſalem, im Paradies der Vollendung, in der Herrlichkeit offenbar werden wird [2]). Das Weſen deſſelben iſt die Idee, welche der ganzen heilsgeſchichtlichen Entwicklung zu Grunde liegt, das Grundprincip der göttlichen Offenbarung. Daß es im Unſichtbaren fortbeſteht, deuten die Worte des Herrn an: „Heute noch wirſt du mit mir im Paradies ſein," wie die Verſicherung des Ap., daß er bis in den dritten Himmel, bis in das Paradies [3]) verzückt geweſen ſei. Sie enthält zugleich

[1]) In der zweiten Abtheil.

[2]) Vgl. m. Schr. die Lehre von der Herrlichkeit. S. 79—98.

[3]) Daß Paulus, wie Meyer zu 2 Kor. 12, 2—4. meint, die rabbiniſche Vorſtellung (vgl. Hahn, die Theol. des N. Teſt. S. 247 ff.) von ſieben Himmeln getheilt habe, iſt unrichtig. Ueber dem Himmel, in welchem die Cherube wohnen und Jehova ſelbſt thront, liegt kein weiterer

eine Andeutung, daß dieſes Paradies der Höhepunkt der Schöpfung iſt, ohne jedoch, was wir ausdrücklich betonen, übergeſchöpflich zu ſein. Es darf nicht mit dem Paradies der Vollendung verwechſelt oder identificirt werden.

In der Stiftshütte (2 Moſ. 25, 18—22. vgl. Kap. 37, 7—9.), wie im ſalomoniſchen Tempel hatten die Cherube die gleiche Bedeutung und Function wie im Paradies. Wahrſcheinlich wären ihrer vier im Allerheiligſten, zwei auf der Bundeslade und zwei auf dem Vorhange 2 Moſ. 26, 31.; 36, 35. Nur iſt es auffallend, daß ſie nicht bloß im Allerheiligſten vorkommen, ſondern auch im Heiligen, ja ſogar an den Wänden. So waren auf den Teppichen, welche die Stiftshütte bedeckten, Cherubim künſtlich eingewirkt, 2 Moſ. 26, 1.; 36, 8. Im Tempel erſcheinen ſie an den innern Wänden, ja ſogar im innern Vorhof und an den Thürflügeln, 1 Kön. 6, 23—27.; 8, 6—7.; 2 Chron. 3, 10—13.; 5, 7—8. Auch im ezechieliſchen Tempel Kap. 41, 18—26. waren, aber nur außen an den Wänden ringsum und an den Tempelthüren, Cherubgeſtalten mit nur zwei Angeſichtern, mit dem eines Menſchen und eines Löwen, weil ſich nur zwei anbringen ließen; im Tempel ſelbſt aber, ſelbſt im Allerheiligſten, was wir erſt ſpäter erklären können, befanden ſich keine. Wenn unſere Anſicht über das Weſen des Paradies richtig iſt, ſo ſollten die Cherubim, wie es ſcheint, nur im Allerheiligſten ſein. Es wurde ſchon früher[1]) darauf aufmerkſam gemacht, daß Eden, das Wonneland, ſo lange noch das Paradies im Mittelpunkt deſſelben war, das Vorbild des Heiligen iſt. Auch Eden hat den Segen des Paradieſes durch die Hinwegnahme deſſelben verloren, und hörte

---

geſchöpflicher Himmel. Wohl zu beachten iſt, daß der Ap. eine Mannigfaltigkeit himmliſcher Gebiete (vgl. Hahn a. a. O. S. 246.) kennt. Das Paradies ſcheint kein beſonderer Himmel zu ſein, ſondern (vgl. Bengel und De Wette zu d. St.) der innerſte Mittel- und Höhepunkt des dritten.

[1]) Vgl. m. Schr. die Lehre von der Herrlichkeit. S. 87. Die Einheit der Urgeſchichte. S. 71.

damit auf ein Wonneland und ein Abbild der Himmel überhaupt zu ſein. Daraus erklärt ſich, warum die Cherubim auch an den innern Seiten der Teppiche der Stiftshütte und an den innern Wänden des Tempels vorkommen; wie das Allerheiligſte, ſo auch war der Zutritt zum Heiligen im Allgemeinen verſchloſſen.

Zwiſchen den Cherubim an den innern Wänden des Tempels ſtanden Palmbäume 1 Kön. 6, 35 ff.; Ezech. 41, 18—20., um das Heiligthum als eine Stätte des Lebens (Pſ. 92, 13 ff.) zu bezeichnen [1]). Das Allerheiligſte iſt durch die Cherubim die Stätte des vollkommenſten geſchöpflichen Lebens. Ihre Stellung auf dem Deckel der Bundeslade mit gegeneinander gerichtetem geſenktem Angeſicht will ihre Demuth und Anbetung verſinnbildlichen. Mit ihnen, den Repräſentanten der ganzen Schöpfung, beugt ſich dieſelbe vor dem, der auf dem Throne ſitzt und würdig iſt zu nehmen Preis, Ehre und Kraft, denn er hat alle Dinge geſchaffen und durch ſeinen Willen haben ſie das Weſen und ſind geſchaffen Offenb. 4, 8—11. Mit ihren Flügeln bedecken ſie den Gnadenſtuhl 2 Moſ. 25, 20. 22.; 37, 9., entweder weil der Menſch den unverhüllten Anblick der göttlichen Herrlichkeit nicht ertragen kann, oder weil ſie als eine noch verborgene bezeichnet werden ſoll, oder weil die Gnade und Wahrheit Joh. 1, 17. noch nicht offenbar iſt. Wie die Cherubim um der Sünde willen als Wächter das Paradies zu bewahren haben, ſo haben ſie auch im Allgemeinen die gleiche Beſtimmung im Allerheiligſten. Der Zutritt zu demſelben war Niemand außer dem Hoheprieſter und auch dieſem nur einmal des Jahres, um ſeine und ſeines Volkes Sünde zu ſühnen, als Vorbild des wahren Hohenprieſters, geſtattet. Jehova thront zwiſchen ihnen, [2]) und ſomit iſt das Allerheiligſte, wie das

[1]) Bähr, Symb. I. 373.

[2]) Riehm a. a. O. p. 14. macht mit Recht darauf aufmerkſam, daß das ישב הכרובים (1 Sam. 4, 4.; 2 Sam. 6, 2.; 2 Kön. 19, 15.; Jeſ. 37, 16.; Pſ. 80, 2.; 109, 1.; 1 Chron. 13, 6.), was den in der Mitte ſeines Volkes Wohnenden Gott bezeichnet, nicht überſetzt wer-

Paradies, die Stätte ſeiner Gegenwart und Offenbarung. Die Stiftshütte wird ausdrücklich ein Heiligthum genannt, in welchem Gott wohnt 2 Moſ. 25, 8., ja ſie heißt geradezu die Wohnung Gottes 2 Moſ. 26, 1. 6. 7. 13. 36.; 8, 13. Sie und der Tempel wie der Himmel werden aus dieſem Grunde mit den gleichen Namen bezeichnet. So heißt ebenſo wohl der Tempel 1 Kön. 8, 13.; 2 Moſ. 15, 17., wie der Himmel 1 Kön. 8, 30. 39. 43.; Pſ. 33, 14. die Stätte des Wohnſitzes Jehova's; der Pallaſt der Heiligkeit wird Pſ. 5, 8.; 79, 1.; 138, 2. der Tempel, dagegen Mich. 1, 2 ff.; Hab. 2, 20.; Pſ. 11, 4. (102, 20.; 18, 7.) der Himmel genannt. Wohnung Gottes kommt 1 Kön. 8, 13.; 2 Chron. 6, 2.; Pſ. 76, 9. von jenem, dagegen Jeſ. 63, 15.; 5 Moſ. 26, 15.; Jer. 25, 30.; Pſ. 68, 6.; 2 Chron. 30, 27. von dieſem vor. Ganz beſonders iſt es aber das Allerheiligſte, wo ſich Jehova dem Moſe offenbaren und mit ihm vom Gnadenſtuhl herab reden will 2 Moſ. 25, 22.; 3 Moſ. 16, 2.; 4 Moſ. 7, 89.; 16, 44.; 17, 13. u. ſ. w. Und um anzudeuten, daß dieß die Stätte der Gnadengegenwart Gottes iſt, werden Cherubimgeſtalten dabei geſtellt. „Die Cherube werden in der Geiſterwelt die Weſen ſein, die da ſind, wo Gott iſt, und weil ſie das in der Wirklichkeit ſind, dienen ihre bildlichen Geſtalten im Heiligthum aufgeſtellt dazu anzuzeigen, daß dieß die Stätte iſt, wohin Gott ſeine Gnadengegenwart verbunden hat“ [1]). In der Bundeslade wurden die zehn Gebote oder Worte Gottes aufbewahrt, welche zwar zunächſt Israel gegeben waren, aber eine ſchlechthin allgemeine Bedeutung haben. Sie ſind keine Willkührgebote, ſondern Offenbarungen des perſönlichen Weſens Gottes. Somit ſind ſie ihrer negativen, volksthümlichen auf Israel ſich beziehenden Form entkleidet die Grundgeſetze der ganzen

---

den darf: Der über den Cherubim Thronende; allein ebenſo wenig kann es heißen: Der in den Cherubim, ſondern der zwiſchen oder bei ihnen wohnt (vgl. Keil, Archäologie. S. 89. und Kliefoth a. a. O. S. 393.).

[1]) Kliefoth a. a. O. S. 390.

Schöpfung, welche in den persönlichen Wesen zum vollen Bewußtsein gelangen sollen. Sie sind die allgemeine Grundlage der sittlichen Persönlichkeit, überhaupt der ursprüngliche Inhalt des Gewissens, das dem ersten Menschen so wenig wie den Engeln abgesprochen werden darf. Gott kann unmöglich andere Gebote geben, als er gegeben hat. Es können darum auch nicht verschiedene sittliche Principien in den verschiedenen Schöpfungsgebieten gelten. Ueberall herrscht vielmehr das eine Grundgebot: „Ich, der Herr, bin dein Gott," in welchem dem Princip nach alle übrigen liegen. Auch der Schöpfungszweck, der ein einheitlicher und alle Schöpfungsgebiete umfassender ist, fordert das gleiche sittliche Grundprincip für alle Sphären. Es ist das Band, das alle persönlichen Wesen im Himmel und auf Erden miteinander verbindet. Vermöge dieses Grundprincips steht der Mensch auf gleicher Linie mit den heiligen Engeln. Da diese sittlichen Principien die Grundlage der ganzen Schöpfnng und auch der himmlischen Physis, da sie ferner das innerste Wesen der menschlichen Persönlichkeit sind, so ergibt sich, warum die zehn Gebote im Allerheiligsten aufbewahrt werden und warum die Cherubim über der Lade, in welcher die Tafeln des Gesetzes niedergelegt sind, stehen. Sie haben sie nicht zu bewahren, vielmehr sind sie die Repräsentanten des geheiligten Natur- und Personlebens.

Im Gesicht Ezechiels haben die Cherubim nicht wie im Paradies die Function der Huth und des Verwahrens, sondern sie symbolisiren in ihrer ganzen Erscheinung die Gerichte, welche Jehova über das Volk, die Stadt und den Tempel herbeiführt, Kap. 4 ff. An ihnen läßt sich die Bedeutung des bloßen hauenden Schwertes erkennen. Die Herrlichkeit des Herrn, der über den Cherubim thront Kap. 10, 4., kehrt nochmals in den Tempel zurück und das Haus wird voll der Wolke und der Vorhof voll Glanzes von der Herrlichkeit des Herrn; aber dieß geschieht nur, um ihn sofort wieder zu verlassen Kap. 11, 23., und damit anzudeuten, daß er dem Verderben preisgegeben sei. „Die Zerstörung

des Tempels und der Stadt vollzieht sich im Gesicht durch zweierlei: dadurch daß Kohlen von dem zwischen den Cherubim befindlichen Feuer über sie geworfen werden; und dadurch, daß die Cherubimgestalt mit der Gotteserscheinung über ihr sich erst von der Mitternachtsseite des Tempels aufhebt und sich auf die Morgenseite desselben stellt, wodurch der Tempel von Gott verlassen wird, und demnächst auch von der Morgenseite des Tempels sich aufhebt und auf dem gegen Morgen vor der Stadt liegenden Berge aufstellt, wodurch die Stadt von Gott verlassen wird. Daraus erkennen wir, was die bei den Cherubim erscheinende Theophanie in diesem Gesicht Kap. 8, 1—11. 25. will: Die Gegenwart Gottes verläßt die Stadt und dadurch werden beide dem Gericht der Zerstörung anheimgegeben" [1]).

Die Cherubim sind mithin ebensowohl Zeugen der Gnadengegenwart Jehova's, wie auch der Gerichte, die durch sie vermittelt werden. Der bei ihnen wohnende Jehova steht in ununterbrochener Beziehung zur Welt in Gnade und Gericht. So heißt es Ps. 99, 1.: „er sitzet bei den Cherubim, darum erreget sich die Welt," wozu Delitzsch [2]) bemerkt: „er regiert, indem er über Cherubim thront, es ist sein himmlisches Thronen gemeint, welches in Zion hienieden die Stätte abbildlicher Offenbarung seiner selbst hat." Vgl. 1 Sam. 4, 4.; 2 Sam. 6, 2.; 1 Chron. 14, 6.; 2 Kön. 19, 15.; Jes. 37, 16., wo Hiskias zu dem Gott der Heerschaaren, dem Gott Israels, der bei den Cherubim sitzet, um Hülfe wider die Assyrer bittet. Nach Ps. 80, 2. ist es der Hirte Israels, der bei den Cherubim wohnt, dagegen werden Ps. 18, 11. die Gerichte Gottes durch den Cherub vermittelt. Nach A. T'licher Anschauung ist daher, wo des Stuhles Jehova's Erwähnung geschieht, ein Wohnen desselben bei den Cherubim gemeint, auch wenn sie nicht genannt werden. So 2 Mos. 17, 16.; 1 Kön. 22, 19.; Ps. 9, 5—12.; 11, 4—6.; 103, 9.; 89, 15.: „Gerechtigkeit und Gericht ist dei-

[1]) Kliefoth a. a. O. S. 401.

[2]) Zu d. St. II. 52.

nes Stuhles Feſtung, Gnade und Wahrheit gehen vor deinem Angeſicht her.“ Pſ. 45, 7.; Jeſ. 66, 1.; Pſ. 93, 2.; 33, 14.; Klagel. Jer. 5, 19.; Jer. 14, 21. 17.; Pſ. 9, 8.; Jer. 17, 12. „Der Thron der Herrlichkeit, die Höhe von Anbeginn, iſt die Stätte unſeres Heiligthums;“ Pſ. 11, 4.: „Der Herr iſt in ſeinem Tempel, des Herrn Stuhl iſt im Himmel, und ſein Reich herrſchet über Alles.“ Beide Vorſtellungen: Das Wohnen Gottes im Tempel und ſein Wohnen im Himmel gehen in einander über. Da die Cherubim die Vollſtrecker des Willens deſſen ſind, der bei ihnen wohnt, und da er nur in ihrer Mitte im Tempel wie im Himmel iſt und in Gnade und Gericht offenbar wird, ſo werden ſie als ſeine dienenden Begleiter dargeſtellt, auf oder mit welchen er vom Himmel auf die Erde herabkommt und wieder dorthin hinaufſteigt.

In der Offenbarung Joh. iſt die Situation eine andere. Johannes ſchaut im Geſicht den Himmel offen und ſieht daſelbſt einen Thron, auf welchem Einer ſaß, anzuſehen, wie der Stein Jaspis und Sardius, welcher in ſeiner Hand ein Buch hatte, beſchrieben inwendig und auswendig, verſiegelt mit ſieben Siegeln Offenb. 4, 3. 4.; 5, 1. Dieſer Eine hat, wie bei Daniel der Alte der Tage, nach den früher genannten Gründen nur die Bedeutung eines Symbols. Die Hauptperſon in der Viſion iſt das Lamm „in der Mitte des Stuhles,“ vgl. Kap. 5, 6.; 7, 10., welches den Willen Gottes ausführt Kap. 7, 15—17., indem es die ſieben Siegel löst Kap. 21, 5. 6. Um den Thron auf 24 Stühlen ſitzen die 24 Aelteſten, vor ihm ſind ſieben Fackeln=den ſieben Geiſtern Gottes. Auf des Thrones Stufen ringsum ihn her ſtanden die vier Lebenden oder die Cherubim. Sie beten an, ſie ſprechen Tag und Nacht das Triſagion Kap. 4, 8. 9.; 5, 8.; 19, 4., und das Amen zu dem Lobgeſang der Kreaturen Kap. 6, 1. 3. 5. 7. Einer von ihnen gibt Kap. 15, 7. den ſieben Engeln die ſieben Zornſchaalen. Dieſes Gottesgeſicht nimmt manche Einzelheiten aus 2 Moſ. 24, 10., andere aus der ezechieliſchen Viſion auf, aber das Weſentliche

an ihm ist, daß es — vgl. Kap. 11, 19.; 15, 5. — den Himmel wie das Inwendige des Tempels, wie das Allerheiligste derselben schauen läßt. Daraus ergibt sich ganz einfach, daß die Cherubim hier nicht anders erscheinen und keine andere Bedeutung haben als im Allerheiligsten und bei Ezechiel: es ist Jehova, der bei den Cherubim thront, den Johannes schaut. Aber der Zweck seines Erscheinens ist hier ein anderer als bei Ezechiel. „Während er bei diesem erschien, um das alte Jerusalem zu zerstören und eine neue Heilsökonomie aufzurichten, erscheint er hier, um das schließliche Gericht auszuführen, seinem Volk zum Heil und der gottwidrigen Welt zum letzten Verderben“ [1]).

Schon oben (§ 1.) wurde nachgewiesen, daß die Person, welche in diesen Gesichten in die Erscheinung tritt, überall die gleiche ist. In der St. 2 Mos. 24, 10. kommen zwar weder die Cherubim, noch der Thron vor, allein die übrige Schilderung des Gottes Israels ist ganz ähnlich, wie die bei Ezechiel. Daß aber jene beiden Attribute fehlen, hat wohl in dem Umstand seinen Grund, weil die Idee des Thronens Jehova's bei den Cherubim erst in Folge der Vollendung der Stiftshütte in das Bewußtsein des Volkes eingeführt worden ist. Vorher hätte beides noch keine Bedeutung für die Schauenden gehabt. Uebrigens wird sehr bestimmt angedeutet, daß der Gott Israels im Himmel ist. Nach Ezechiel ist der auf dem Throne Sitzende gestaltet gleichwie ein Mensch, aber dennoch wird von seiner Erscheinung gesagt: „Dieß war das Ansehen der Gestalt der Herrlichkeit des Herrn,“ Ezech. 1, 26—28. Auch Dan. 7. ist von dem gleichen Thron die Rede, wie aus der Schilderung desselben hervorgeht. Nur sitzt hier der Alte der Tage selbst auf demselben, weil die Uebergabe des Reiches an Einen, der wie eines Menschen Sohn gestaltet war, dargestellt werden soll. Diese Inauguration fällt selbstverständlich nicht in die Zeit Daniels, da eine solche Herrschaft weder äußerlich über-

[1]) Kliefoth a. a. O. S. 414.

tragen, noch in der Zeit ihren Anfang nehmen kann, sie ist vielmehr in dem wesentlichen und ursprünglichen Verhältniß des Menschensohnes zur Welt gegründet. Er wird daher von Anbeginn der Welt, überhaupt so lange der Kampf gegen das Thier (Offenb. 13, 1. 2.; 12, 3. 9.)[1] besteht, diesen Thron, das Sinnbild der Macht und Herrschaft inne gehabt haben. Zwar werden die Cherubim vor dem Thron nicht genannt, allein es umgibt ihn die ganze Schaar der Engel und unter ihnen waren sicherlich als die Nächsten am Thron die Cherubim. Wir sind zu dieser Annahme um so mehr berechtigt, da die Vision des Johannes Offenb. 4. und 5. ihrem Wesen und Inhalt nach mit der Daniel's übereinstimmt.

Wer nun unter dem Thronenden zu verstehen sei, diese Frage ist schon früher beantwortet worden. Gott selbst tritt niemals in die Erscheinung, das ist ein Grundaxiom der hl. Schrift, welches wir auch hier in Anwendung zu bringen haben. Der erscheinende Gott Israels, der wie ein Mensch nach Ezechiel, oder wie eines Menschen Sohn nach Daniel gestaltet ist, ist die Offenbarungsform Gottes. Dafür sprechen eine Reihe von Gründen, von welchen wir einige anführen. Die Stiftshütte wie der Tempel ist ein Nachbild des Paradieses, das seine Verklärung feiert, wenn auf die neue Erde das neue Jerusalem, die Stadt Gottes kommen wird. In beiden wohnt und wandelt Gott nicht selbst unmittelbar, sondern sein Sohn. Der Sohn hat (warum? darüber später) die Stätte seiner Wohnung bei den Cherubim[2] im dritten Himmel oder im Paradies. Gott dagegen kann auch der Himmel Himmel nicht fassen.— Der Vater wirket alles durch den Sohn und wie das All der Dinge durch ihn geschaffen ist, so wird auch der Rathschluß der Erlösung allein durch ihn, auch in den sie vorbereiten-

---

[1] Auberlen, der Prophet Daniel. 1857. S. 53.

[2] Nach Irenäus adv. haer. III., 11. § 8. ist es das alles schaffende Wort, welches über den Cherubim thront, alles zusammenhält und den Menschen sich offenbart.

den und grundlegenden Anſtalten ausgeführt. Zu dieſem Rathſchluß der Erlöſung gehört ganz beſonders der Wiedergewinn des Paradieſes für den Menſchen, für welches er geſchaffen iſt, und in welchem allein er ſeine Beſtimmung erreicht, — aber er konnte nur allmählig verwirklicht werden. Es geſchah dieß zunächſt und vorläufig durch die Erwählung und Gründung eines Volkes des Eigenthums 2 Moſ. 19, 5.; 5 Moſ. 7, 6.; 14, 2.; Pſ. 135, 4.; Mal. 3, 17. In dem Heiligthum, das ihm daſſelbe bauen ſollte, wollte er wohnen 2 Moſ. 25, 8. Indem er in demſelben wohnt, wohnt er unter den Kindern Iſrael und iſt ihr Gott 2 Moſ. 29, 45.; Pſ. 9, 12.; 74, 2.; 22, 4.; 68, 17.; Ezech. 37, 27. Joel 3, 26. Darum konnte Johannes (Evang. 1, 11.) ſagen: „er kam in ſein Eigenthum und die Seinen nahmen ihn nicht auf.“ Iſrael iſt das *vorbildliche* Volk des Eigenthums, eine Weiſſagung auf das Volk des Eigenthums, das in Wahrheit *ſo* genannt werden kann. Das iſt die Gemeinde in Chriſto, welche da iſt der Leib des Sohnes Gottes, Eph. 1, 23., das Eigenthum unſers Herrn Jeſu Chriſti Eph. 1, 14.; 2 Theſſ. 2, 14.; Tit. 2, 14.; 1 Petr. 2, 9. Wie der Herr Iſrael aus dem Dienſthauſe Egyptens erlöſete, mit ſtarkem mächtigem Arm es ausführte und es ſich als ſein Volk durch die Geſetzgebung conſtituirte, ſo hat er ſeine Gemeinde aus der Knechtſchaft der Sünde ausgeführt und ſie am Pfingſtfeſt durch die Ausgießung des hl. Geiſtes feſt gegründet. Es iſt überall ein und derſelbe, der dort vorbildlich thut, was hier im Weſen und in der Wahrheit von ihm gewirkt wird. Der Mittelpunkt der A. T'lichen Stiftshütte iſt das Allerheiligſte, in welchem Jehova ſich offenbart. Chriſtus iſt der wahrhaftige Tempel in dem Leibe ſeines Fleiſches Joh. 2, 19. 22.; Hebr. 10, 20., aber er will nach ſeiner unbegreiflichen Liebe nicht ohne ſeine Gemeinde ſein, welche zu einem heiligen Tempel in dem Herrn wachſen ſoll Eph. 2, 21. Diejenigen, die überwinden, will er ſelbſt zu Pfeilern in dem Hauſe ſeines Gottes machen, in dem Tempel, welcher das Lamm Gottes ſelbſt iſt Offenb.

3, 12.; 21, 22. — Der Thron Gottes, das Symbol der Würde, Macht und Herrschaft steht überall in unmittelbarer Beziehung zur Schöpfung und setzt sie voraus. Das All der Dinge ist der Gegenstand, über welchen sich die Herrschaft erstreckt [1]). Er stehet im Allerheiligsten des dritten Himmels und die Cherubim umgeben ihn. Der Thronende kann somit nur der Gott Israels, die Offenbarungs- und Erscheinungsform Gottes sein. Es ist derselbe Thron und der gleiche Thronende, den Jesajas Kap. 6, 1. sah, und von ihm bezeugt Johannes Kap. 12, 41.: „Solches sagte Jesajas, da er seine, des Menschensohnes (V. 34.) Herrlichkeit sah und redete mit ihm." Unsere Erklärung hat endlich eine feste Stütze an Hebr. 1, 8—14. Die messianische St. Ps. 45, 7. 8. wird hier auf denselben Sohn gedeutet, von dessen Erhabenheit das ganze erste Kapitel handelt, die Schöpfung Himmels und der Erde wird gleichfalls auf ihn bezogen, dessen Stuhl ewiglich währet. Weil er auf dem Stuhl sitzet, darum hat er auch die Macht, das All der Dinge in's Dasein zu rufen. Wenn auch dieser Gedanke nicht unmittelbar beabsichtigt ist, so liegt er doch offenbar in der Zusammenstellung des Thrones und der Schöpfung. Diese Würde besitzt er schon von der Gründung der Welt an, er ist der Unveränderliche, dem als solchen auch die Macht über das wandelbare Dasein zukommt. Der überweltliche Sohn ist wie der Mittler der Schöpfung so auch der Richter der Welt. Gott hat alles und jedes Gericht, nicht allein das Endgericht,

---

[1]) Delitzsch, Com. zum Psalter II. 413. „Die A. T'liche Heilsverkündigung verläuft in zwei parallelen Reihen: die eine hat zum Zielpunkt den Gesalbten Jehova's, der von Zion aus alle Völker beherrscht, die andere Jehova, über den Cherubim sitzend, dem der ganze Erdkreis huldigt. Diese zwei Reihen kommen im A. T. nicht zusammen; erst die Erfüllungsgeschichte macht es klar, daß die Parousie des Gesalbten und die Parousie Jehova's ein und dieselbe ist." Auf den gleichen Gedanken kommt er öfters zurück, so II. 51, 414. Vom N. T'lichen Standpunkt aus ist die Unterscheidung in theocratische und christocratische Weissagungen (II. 28.) unnöthig.

dem Sohne Joh. 5, 27. übergeben. Alle Gerichte in der Welt ſind nur Vorſpiele zu jenem großen, entſcheidenden Endgericht, ſie ruhen auf dem gleichen Princip und haben einen dem Weſen nach gleichen Zweck.

Auffallend iſt es ſchließlich, daß der Thronende gleich wie ein Menſch oder eines Menſchen Sohn geſtaltet war, und daß auch die Aelteſten des Volkes den Gott Israels in irgend welcher Geſtalt geſchaut haben. Gehört nun dieſe Geſtalt bloß der Viſion an oder hat ſie eine objective Realität? Gewöhnlich wird dieſe Frage dahin beantwortet: Jehova läßt ſich für den Propheten herab, er erſcheint ihm in menſchlicher Geſtalt, denn theils kann er nur ſo den Anblick ertragen, ohne den Tod zu erleiden, theils iſt ſeine Erſcheinung nur ſo darſtellbar und paſſend in dem ſymboliſchen, anſchaulichen, dramatiſchen Charakter der Viſion [1]). Wenn man auch die Theophanie als eine ſymboliſche betrachten wollte, ſo läßt ſich dennoch nicht in Abrede ſtellen, daß den Cherubim mit Ausnahme deſſen, was an ihrer Geſtaltung der Symbolik angehört, eine Wirklichkeit zukommt. Soll nun davon die Geſtalt des Thronenden allein eine Ausnahme machen? Und haben die 70 Aelteſten ein Phantasma (2 Moſ. 24, 10.) geſehen? Auch Moſe ſchaut (4 Moſ. 12, 8.) die Geſtalt Jehova's; daſelbſt ſpricht aber alles dafür, daß dieſelben eine objective Realität hatte. Zuerſt ein ſprachlicher Grund. Die nom. propr. ſind dem Sinne nach den nomin. mit dem Artikel völlig gleich, darum hat auch in dieſer Verbindung der Stat. constr. den Sinn eines beſtimmten nom. [2]). Demnach ſah Moſe die beſtimmte Geſtalt Jehova's, oder wie die Worte Themunath Jehovah überſetzt werden: er ſah ihn in ſeiner Geſtalt [3]). Zu dem

[1]) Hävernick, Com. zum Ezech. S. 29.

[2]) Ewald, Hebr. Gr. § 305.

[3]) Auch die Kabbalah erkennt die Realität dieſer Geſtalt an. Joel, Relig. Philoſ. des Sohar, S. 208. „Durch das Zuſammentreten Gottes mit den Sefirot hat der Unbekannteſte der Unbekannten für uns eine Geſtalt angenommen, um ſich uns kenntlich zu machen. Die Kabbalah

gleichen Reſultat führt auch die Betrachtung des Zuſammenhangs. Jehova will die ganz beſondere Würde Moſes, des Knechtes Gottes, der da treu iſt in ſeinem ganzen Hauſe, gegenüber Aaron und Mirjam, welche ſie verkannten, hervorheben. Er hat ſich ihm nicht bloß im Geſicht kund gethan, oder im Traume, oder in Räthſeln mit ihm geredet, ſondern mündlich redete er mit ihm, von Angeſicht zu Angeſicht und ſtellte ſich ihm ſichtbar in ſeiner ihm eigenthümlichen Geſtalt dar. Daß dieß nach dem Zuſammenhang der Sinn unſ. St. iſt, läßt ſich kaum leugnen. Dieſes Schauen wird als ein Vorzug bezeichnet, der Moſe allein vor allen übrigen, welche auch Geſichte und Träume hatten, zukam. Aber wird denn nicht dieſer Vorzug völlig illuſoriſch, wenn er nur in einem Geſicht Jehova ſah, wie die Aelteſten? Es iſt mithin hier von einer wirklichen und zwar von einer ſolchen Geſtalt Jehova's die Rede, welche ihm perſönlich eignete [1]). Wann er den

---

nennt daher die Sefirot (die Offenbarungsform Gottes): die Geſtalt Gottes." Dieſe Geſtalt war es auch, in Bezug auf welche es von Moſe heißt: „er ſchaut die Geſtalt Gottes." Dieſe Geſtalt wird auch die Geſtalt des himmliſchen Menſchen genannt, vgl. S. 85. 268. So heißt es im Sohar (Joel, S. 305.): „Gott wollte nach der Geſtalt des himmliſchen Menſchen genannt werden, welche der heil. Name Jehova iſt." Vgl. auch A. Frank, die Kabbalah S. 122 ff. und daſelbſt S. 230. Die Worte Simon ben Jochai's: „Die Geſtalt des Menſchen iſt das Abbild alles deſſen, was im Himmel oben und auf der Erde unten iſt; darum hat ſie der Alte der Alten zu ſeiner eigenen Geſtalt gewählt. Keine Geſtalt, keine Welt konnte vor der menſchlichen Geſtalt da ſein; denn ſie enthält alles, und alles was iſt beſteht nur durch ſie, wäre ſie nicht, ſo wäre auch keine Welt." Die Frage, ob ſchon in der A. T'lichen Zeit dieſe Unterſcheidung gemacht wurde, würde eine beſondere Unterſuchung erfordern. Die Weiſen des Volks, die auf den Troſt Israels Wartenden, hatten ſicherlich eine mehr oder weniger beſtimmte Ahnung von einem Unterſchied in Gott, von einem verborgenen und ſich offenbarenden Gott. Dieſen Unterſchied in Gott kennen alle Midraſchim, deren Inhalt wie der des Sohar weit über die Zeit Chriſti hinaufreicht. — Ueber die Frage ſelbſt vgl. die treffenden, aber nicht erſchöpfenden Bemerkungen Molitor's, Philoſ. der Geſchichte I. 438—460.

[1]) M. F. Roos, Fußtapfen des Glaubens Abrahams. 1773. S. 265.

Herrn in seiner Gestalt gesehen, dürfte sich wohl aus 5 Mos. 4, 12. 15. bestimmen lassen, nämlich damals, als er vierzig Tage und Nächte auf dem Berge Sinai zubrachte, 2 Mos. 24, 15—18.; 24, 28. Was ist denn aber dieß für eine Gestalt, welche Jehova hat? Was dem Volke damals noch nicht gesagt werden konnte, weil es sich kein Bild von ihm machen sollte, das ergänzen Ezechiel und Daniel. Die Gestalt, in welcher Jehova dem Mose erschien, und die zugleich die ihm eigenthümliche ist, war die menschliche. Die Worte „wie ein Mensch gestaltet" wollen eben sowohl die Aehnlichkeit derselben mit der menschlichen, wie ihre Verschiedenheit andeuten. Wie auch konnte die Gestalt Jehova's, ungeachtet aller Aehnlichkeit ihrem Grundtypus nach, der durch die Sünde verderbten Form des Menschen, dieser Knechtsgestalt, diesem Leib des Todes ähnlich sein? Mose hat nun zwar Gott in seiner Gestalt gesehen, aber nicht Gott selbst. Von ihm heißt es vielmehr: „Mein Angesicht kannst du nicht sehen," 2 Mos. 33, 20. Der scheinbare Widerspruch läßt sich leicht entfernen, wenn man anerkennt, daß es ein anderer ist, der geschaut wird, und ein anderer, der schlechthin unsichtbar ist [1]). Nur jener wird eine Gestalt haben, durch welche aber die Gottheit hindurchleuchtet. Eine sichtbare Gestalt ist indessen nicht ohne eine ihr entsprechende Leiblichkeit zu denken. Wir haben schon oben bemerkt, daß der Geist seine Leiblich-

---

sagt sehr gut: „Was Moses (2 Mos. 34.) auf dem Berge Sinai sah, war die eigentliche Gestalt des Herrn, und was wir nach der Auferstehung sehen und dadurch gesättigt werden, ist sie auch Ps. 17, 15. Moses sah sie gewiß, als dem der Herr trauen durfte, daß er kein irdisches Bild zu ihrer Nachahmung auf eine abgöttische Weise aufstellen und verehren werde, wie es von dem Volke Israel geschehen wäre, 5 Mos. 4, 15, 16." Es ist die höchste Offenbarung Gottes, deren auch Abraham 1 Mos. 18. gewürdigt wurde, vgl. Roos a. a. O. S. 45.

[1]) Mit Unrecht behauptet H. Voigt, die Lehre des Athanasius von Alexandr. S. 103., daß die Ansicht von der absoluten Unsichtbarkeit Gottes „ein Rest heidnischer Gottesidee sei." Daß Gott absolut unsichtbar sei, ist eine der Hauptlehren der jüdischen Theologie und nicht allein der Kabbalah, vgl. Joel a. a. O. S. 207.

keit niemals transcendiren, ſondern nur mittelſt derſelben wahrnehmen kann. Wenn daher das Göttliche in den Geſichtskreis des Geſchöpflichen fallen ſoll, wenn der unſichtbare Gott ſich offenbaren will, ſo kann dieß nur durch die Annahme einer leiblichen Geſtalt geſchehen. Seine Offenbarung iſt daher ein Leiblichwerden im Sohne und die Form dieſer Leiblichkeit die menſchliche in ihrer abſoluten Schönheit, Vollkommenheit und Klarheit. Ueberhaupt iſt die menſchliche Geſtalt die höchſte und edelſte in Gottes Schöpfung. Wenn ſie dieß nicht wäre, ſo würde ſie der Sohn Gottes nicht auf den Stuhl ſeines Vaters in ſeiner eigenen Perſon erhöht haben. Hat ſich Gott ſchon geoffenbart vor der Erſcheinung des Sohnes im Fleiſche, — und wir müſſen das behaupten, denn auch die Engel bedürfen gleich den Menſchen einer Verſichtbarung Gottes, — ſo kann dieß nur in einer menſchlichen Geſtaltung geſchehen ſein. Der Menſchenſohn, welcher auf dem Thron ſitzt, hat nicht um der Propheten willen die menſchliche Geſtalt angenommen, ſondern ſie iſt die wahre Geſtalt des Offenbarers Gottes, des Gottes Israels.

Bei der Erklärung der Viſion Daniels (Kap. 7.) wurde keine Rückſicht auf die Ausſage genommen, daß Einer wie eines Menſchen Sohn in den Wolken des Himmels vor dem Alten der Tage erſchienen ſei. Sie kann nur in ihr volles Licht treten, wenn wir die Begriffe: Sohn Gottes und Menſchen Sohn im N. T. genauer in's Auge faſſen.

§. 7.

Der Sohn Gottes und des Menſchen Sohn.

Mit Recht nennt Baur[1]) die Beſtimmung des Sinnes, in welchem Jeſus in der evangeliſchen Geſchichte der Sohn

---

[1]) Hilgenfeld, Zeitſchrift für wiſſenſchaftl. Theol. 1860. S. 274. Die Meinungen der ſ. g. neueren Evangelien-Kritik werden wir nicht berückſichtigen.

des Menſchen genannt wird: eine der ſchwierigſten Aufgaben der N. T'lichen Theologie. Eine genau eingehende, jede einzelne Stelle, in welcher dieſe Bezeichnung vorkommt, berückſichtigende Erörterung, wie eine Beſprechung der verſchiedenen Erklärungen wäre ein würdiger Gegenſtand einer beſonderen Monographie. Wir müſſen uns unſerer Aufgabe gemäß darauf beſchränken, die Bedeutung beider Formeln an einigen Hauptſtellen nachzuweiſen.

Was zuerſt den Namen „Sohn Gottes" betrifft, ſo iſt in Bezug auf deſſen Erklärung und Bedeutung mehr Uebereinſtimmung vorhanden. Er kommt ſchon im A. T. vor und wird daſelbſt dem Volke Israel 2 Moſ. 4, 22.; Jer. 31, 9—20. u. ſ. w. beigelegt, weil es Gott vor allen übrigen Völkern als das Volk ſeines Eigenthums erwählet hat; es ſteht darum in einem theocratiſchen, aber noch nicht in einem weſentlichen Verhältniß zu Gott. Die gleiche theocratiſche Bedeutung hat dieſer Name, wenn er auf den König deſſelben 2 Sam. 7, 14.; Pſ. 8, 5.; 80, 18.; 2, 6. 7., den Repräſentanten des Volkes, den Stellvertreter Gottes, welcher mit dem Geiſte Gottes geſalbt iſt, übertragen wird. Jedoch iſt die theocratiſche Bedeutung in dieſen St. und namentlich in der letzteren („mein Sohn biſt du, heute habe ich dich gezeuget"), welche wir mit allen gläubigen Exegeten und mit dem Verf. des Hebrbriefes als eine typiſch-prophetiſche betrachten, im Uebergang zur weſentlichen begriffen. Dieſer Sohn Gottes, in welchem das David'ſche Königthum ſeinen wahren Herrſcher erhalten wird, wird daher der Sproß Jehova's, Jeſ. 24, 2.; Jer. 35, 5.; 33, 15.; Sach. 3, 8.; 6, 12. genannt. Der theocratiſche König iſt Vorbild des Königs des Reiches Gottes. Ueberhaupt tritt im N. T. kein bedeutungsvoller Begriff auf, der nicht ſeine Wurzel im A. T. hat, in dem vorbildlichen Verhältniß, in welchem das Volk Israel, ſein König, wie ſeine Inſtitutionen zum neuen Bunde des Weſens und der zunächſt geiſtlichen Erfüllung ſtehen.

In den Evangelien wird nun Christus Sohn Gottes sehr häufig, wiewohl in verschiedener Bedeutung genannt. Die gottesfürchtigen Israeliten, welche auf den Trost Israels hofften, haben sicherlich in dem Verheißenen nicht bloß einen Propheten, oder einen bloß theocratischen König erwartet. Sein Gotteswesen war von den Propheten geweissagt — so bestimmt geweissagt, daß jener Engel, welcher dem Zacharias die Geburt seines Sohnes ankündigt, in Anknüpfung an die A. T'liche Offenbarung sagen kann: „er wird Viele der Kinder Israels bekehren zu dem Herrn, ihrem Gott, und hingehen vor ihm in Elia Geist und Kraft," Luk. 1, 16. 17. Auch beweist Elisabeth, daß sie dieses Wort des Engels verstanden hat, indem sie die besuchende Maria mit dem Ausrufe begrüßt: „woher kommt mir das, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt" (V. 43.). Ebenso Zacharias, da er mit wieder gelöster Zunge seinem Kinde zuruft: „vor dem Angesicht des Herrn wirst du hergehen, seine Wege zu bereiten" (V. 76.). Wie hätte vollends dem Vorläufer selbst, nachdem er zum größten der Propheten herangereift war, die Erkenntniß der göttlichen Präexistenz des Davidssohnes fehlen können? (Joh. 1, 15.; 3, 31.). Mit Recht kann man sagen, daß es nur eines hellen Blickes in das A. T. bedurfte, um das Gotteswesen des Messias herauszulesen" [1]). Aber diesen hellen Blick hatten Wenige im Volke. So wird der theocratische Begriff Joh. 1, 50.; Matth. 14, 33., wenn auch eine tiefere Ahnung nicht auszuschließen ist, vorherrschen; in dem Munde Satan's und der Besessenen Matth. 4, 36.; 8, 29.; Mark. 3, 11.; 5, 7., hat der Name „Sohn Gottes" wahrscheinlich eine metaphysische Bedeutung; die Hohenpriester Matth. 26, 63. und der hohe Rath Joh. 19, 7. besaßen wohl eine richtige, aber schwerlich eine gründliche Erkenntniß. Der Martha dagegen Joh. 11, 27. dürfte ein tieferer Eindruck von der Herrlichkeit Christi als des eingebornen Sohnes vom Vater nicht abzusprechen sein, und Pe-

[1]) Geß a. a. O. S. 47.

trus Matth. 16, 16. hat ihn im rechten Sinn als Sohn Gottes bekannt, wie der Herr ſelbſt andeutet: „Das hat dir nicht Fleiſch und Blut geoffenbart, ſondern mein Vater im Himmel. Den ganzen vollen Umfang dieſer Benennung werden jedoch auch die Jünger erſt nach der Auferſtehung Chriſti, durch welche er als der Sohn Gottes erwieſen wurde, und durch die Ausgießung des heil. Geiſtes, welcher Chriſtum in ihren Herzen verklärte, erkannt haben, vgl. Joh. 20, 31. Seinen vollen Inhalt hat dagegen dieſer Name, wenn Jeſus ſich ſelbſt als den Sohn Gottes bezeichnet Matth. 11, 27.; 16, 17.; 26, 63. 64.; Joh. 5, 19. 20. 21. 22. 23.; 25, 26. 27.; 6, 40. 69.; 8, 35. 36.; 11, 4.; 14, 13.; 17, 1. u. ſ. w. Er iſt es, weil ihm der Vater gegeben hat das Leben zu haben in ihm ſelber, wie es der Vater hat Joh. 5, 26., weil er im Vater urſtändet, von ihm ausgegangen iſt Joh. 7, 29.; 13, 3.; 16, 28., und kraft ſeiner Abkunft aus dem Vater das Gottesweſen in ſich ſelber perſönlich beſitzt. Vermöge dieſes Lebensurſprunges ſteht er in einem überaus innigen Lebenszuſammenhang mit dem Vater [1]). Er iſt ſich in voller Klarheit bewußt, daß er im Vater und der Vater in ihm iſt Joh. 14, 10.; 17, 21—23. In dieſer innigen Weſens- und Lebensgemeinſchaft Joh. 10, 30., iſt auch die Gemeinſchaft des Beſitzes gegründet. Es iſt ihm alles von ſeinem Vater übergeben Matth. 11, 27.; Joh. 13, 3.; 3, 35.; und es iſt alles ſein, was des Vaters iſt, wie auch, was ſein iſt, dem Vater angehört Joh. 17, 10.; 16, 15. Eben darum weil er das ganze volle Leben des Vaters als eigenes hat, konnte er ſagen: wer mich ſiehet, ſiehet den Vater Joh. 14, 9. Der Sohn beſitzt dieſes Leben in ſelbſtſtändiger perſönlicher Weiſe, aber als gegebenes, und eben dieß iſt der Begriff der Zeugung. Er hat eine weſentliche Wahrheit und Bedeutung, wenn ihn auch die heil. Schrift nur Pſ. 2. und in der Benennung „Erſtgeborner" Kol. 1, 15. andeutet. Die gleiche Bedeutung hat

[1]) Geß a. a. O. S. 30. Schmid, Bibl. Theol. S. 120.

übrigens auch die Bezeichnung des Sohnes Gottes als Abglanz der Herrlichkeit Gottes und als Ebenbild seines Wesens Hebr. 1, 3., wie die Aussage des Ap., daß nach dem Wohlgefallen seines Vaters die ganze Fülle der Gottheit in ihm wohnt Kol. 1, 19.; 2, 9. Sie kann ihm nicht auf eine äußerliche Weise übergeben, noch anerschaffen sein, da das Göttliche als solches sich nicht erschaffen läßt, sondern er hat sie wesentlich aus dem Leben und Wesen Gottes als den Grund und Inhalt seiner Persönlichkeit empfangen. Die Zeugung geht der Schöpfung schlechthin voraus [1]). Die hl. Schrift kann über sie keine directen Zeugnisse enthalten, weil sie der Anfang der Offenbarung ist, welcher sich wie jeder Anfang der Offenbarung entzieht. Ein besonderes Zeugniß darüber ist nicht einmal nöthig, da der Begriff des Sohnes Gottes seine Zeugung voraussetzt und der Inhalt der ganzen heil. Schrift sie fordert. Es würde keine Offenbarung Gottes vorhanden sein, wenn der Sohn nicht wäre. Der Sohn ist die persönliche Offenbarung des Vaters.

Es läßt sich mithin wohl begreifen, warum sich Jesus den Sohn Gottes nennt, allein warum vertauscht er diesen Namen häufig und mit einer gewissen Vorliebe mit dem des Menschensohnes, warum gebraucht er diesen öfter als jenen, ja anfänglich allein, und welches ist denn seine Bedeutung?

Man hat in neuerer Zeit behauptet, daß dieser Name eine geläufige Bezeichnung des Messias war, als der Herr unter dem Volke auftrat. Nun wird er zwar öfters im Buch Henoch „Menschensohn, Sohn des Mannes, des Weibes" genannt; allein es fragt sich, ob dessen Abfassung in die vorchristliche Zeit fällt, [2]) und ob nicht, wenn dieß zugegeben werden müßte, die den Messiasbegriff enthaltenden

[1]) Gegen v. Hofmann, welcher a. a. O. I. 122. behauptet, daß Gott der Vater durch den hl. Geist den Sohn in dem mit der Empfängniß in Marien's Schooß erfolgten Anfang menschlichen Lebens gezeugt und aus sich herausgesetzt habe.

[2]) Dillmann, Buch Henoch. S. 157.

Stellen ſpätere Zuſätze ſind[1]). Jedenfalls erhellt aus Matth. 16, 13. 14. ſehr beſtimmt, daß er keine geläufige Bezeichnung des Meſſias war. Zwar werden Joh. 12, 34. die Namen Chriſtus und Menſchen-Sohn Joh. 12, 34. vom Volke als gleichbedeutend betrachtet. Denn nur unter dieſer Vorausſetzung läßt ſich die Frage erklären: Wer iſt dieſer Menſchen Sohn, der nicht, wie das Geſetz von Chriſto lehrt, ewiglich bleibet, ſondern erhöht wird? allein man fühlt es ihr unwillkührlich ab, daß ſich das Volk nicht recht in dieſen Namen zu finden weiß; er war gebräuchlich geworden, ohne daß man ſeine Bedeutung erkannte. Die gangbarſten Bezeichnungen für den Meſſiasbegriff waren: „Der Sohn Davids, Chriſtus oder Meſſias und der König Israels," nirgends aber außer dem Buche Henoch findet ſich eine Andeutung, daß zu denſelben auch der Name Sohn des Menſchen gehört habe. Er kommt vielmehr zuerſt im Munde Chriſti und zwar ſchon am Anfang ſeiner Wirkſamkeit vor Joh. 1, 51.; 3, 13. 14.; Matth. 8, 20. Wir ſind daher zu der Annahme berechtigt, daß er eine ſolenne Selbſtbezeichnung Chriſti mit beſtimmter Beziehung auf Dan. 7, 13. 14. war[2]). Auch läßt ſich keine andere Quelle nachweiſen, aus welcher dieſe Bezeichnung entnommen ſein könnte. Endlich hat der Herr unzweifelhaft in jenen Stellen, in welchen er die ganze Bedeutung dieſes Namens ausſpricht Matth. 16, 27 ff.; Mark. 8, 38.; Matth. 10, 23.; Luk. 9, 26 ff.; Matth. 19, 28.; 24, 27.; Luk. 17, 22. 24.; Matth. 24, 30 ff.; Mark. 13, 26.; Luk. 21, 27 ff.; Matth. 24, 37. 39.; Luk. 17, 26. 30.; Matth. 24, 44.; Luk. 12, 40.; 21, 36.; Matth. 25, 31.; 26, 64.; Luk. 22, 69.; den Daniel'ſchen Menſchenſohn, wie er in den Wolken des Himmels zum Gericht erſcheint, vor Augen. Dieſe Bezeichnung ſeiner Perſon iſt auch nicht ſchlechthin von Außen[3]) genommen. Das Bewußtſein deſſen, was er iſt, und des Zweckes ſeines Kommens

[1]) Baur, Vorleſ. 77.

[2]) Meyer zu Matth. 8, 20. Hengſtenberg zu Joh. 1, 51.

[3]) Gegen Schmid, Bibl. Theol. S. 123.

iſt zunächſt durch ſeine Mutter und ſeinen Pflegvater geweckt und durch das alte Teſtament entwickelt worden. Dieſes Verhältniß änderte ſich in einer gewiſſen Beziehung, als er in der Taufe am Jordan in den vollen aktiven Beſitz des Geiſtes ohne Maß trat. Seine Verbindung mit dem Vater wurde nun eine völlig unmittelbare und eine ſo überaus innige, daß er ſich jederzeit des ihn perſönlich betreffenden Willens ſeines Vaters in all' ſeinem Thun und Reden auf's Vollkommenſte bewußt war. Die innerſten Tiefen ſeines Lebens erſchloſſen ſich ſeinem geiſtigen Blick, und er erkannte ſich in ſich ſelber in voller Klarheit als den Sohn des Menſchen, dem alle Gewalt und Herrſchaft übergeben iſt, wie ſein Verhältniß zu ſeinem Vater und zur Welt. Dafür zeugen alle Evangelien, namentlich das des Johannes, in deſſen Reden der Herr ſelber den tiefſten Hintergrund ſeines Lebens und Weſens enthüllt und offenbart. Wir können demnach ſagen: Chriſtus nennt ſich mit Beziehung auf die Weiſſagung Daniels den Sohn des Menſchen, weil er dieß im ureigentlichſten Sinne dieſes Wortes iſt, und er hat dieſe Bezeichnung vorzugsweiſe gewählt, theils um die meſſianiſchen Erwartungen ſeines Volkes auf die rechte Bahn zu leiten, theils um es zu der richtigen Erkenntniß ſeiner Perſon zu führen. Im Daniel'ſchen Sohn des Menſchen liegen alle Momente derſelben, auch der Begriff des Sohnes Gottes, der aber erſt allmählig bei denen zum Bewußtſein kommen konnte, welche durch die Hülle der fleiſchlichen Knechtsgeſtalt, in welcher der Sohn des Menſchen erſchienen iſt, hindurchſchauen und die verborgene Herrlichkeit deſſelben erkennen lernten. Der Name hatte etwas ſpannendes, geheimnißvolles, und ſollte nicht nur die Aufmerkſamkeit reizen, ſondern auch zur Frage anregen, wer denn eigentlich dieſer Sohn des Menſchen ſei und warum er ſich ſo nenne? [1])

[1]) Gegen Dorner a. a. O. I. 82. Treffend J. Köſtlin a. a. O. S. 115. „Sohn Gottes war jedenfalls der höchſte Name, der Chriſto gegeben werden konnte und dann iſt's ſehr begreiflich, daß die Predigten an das noch ungläubige Volk nicht mit dem Vorhalten dieſes Namens beginnen konnten."

Wenn nun aber gesagt wird [1]), daß der Ableitung dieser Benennung aus Dan. 7. schon die Frage Matth. 16, 13. entgegenstehe, welche die Antwort enthalten würde, wenn des Menschensohn = Messias wäre, so wird übersehen, daß bei Daniel über das Wesen dieses Menschensohnes und über sein Verhältniß zu Gott unmittelbar nichts ausgesagt ist. Auch die andern messianischen Bezeichnungen, welche zur Zeit Christi gebräuchlich waren, enthalten darüber keine Andeutung. Aber gerade auf diese Erkenntniß kommt alles an, und darum sucht der Herr bei seinen Jüngern eine Entscheidung herbeizuführen. Die Antwort, welche er erwartete, war durch seine ganze Wirksamkeit bis zu diesem Augenblicke vorbereitet. Sie hat im Munde des Petrus die Bedeutung: derjenige, welcher bei Daniel wie eines Menschen Sohn erscheint, ist der Sohn Gottes. Die Namen Sohn Gottes und Sohn des Menschen bezeichnen mithin ein und dasselbe nur von verschiedenen Seiten betrachtet. Der Sohn Gottes ist der Menschensohn, weil er in einer bestimmten Beziehung zur Welt steht, deren Herrschaft ihm ursprünglich übergeben ist, und der Menschensohn ist der Sohn Gottes, weil er in einem immanenten Verhältniß zu Gott steht, weil er seinen Urstand in Gott hat [2]).

Wir können daher denjenigen nicht beistimmen, welche meinen, er nenne sich darum Menschensohn „weil seine Menschheit eine Hülle war, welche kurzsichtigen Augen die himmlische Hoheit verdeckte, welche er für sich in Anspruch nimmt, s. v. a. trotzdem, daß ich als Mensch vor euch stehe, oder du siehst mich zwar als einen geringen Menschen an, aber" — [3]).

---

[1]) So Strauß, Leben Jesu. II. 544.; Baur, Vorles. S. 92. Kahnis, Dogm. I. 446.

[2]) Weiße, Philos. Dogm. I. 396. „In dem Begriff des Menschensohns ist der Begriff des Gottessohnes eingeschlossen." — Geß, zur Lehre von der Versöhnung. Jahrb. für deutsche Theol. 1858. S. 764. „Die Selbstbezeichnung Gottes Sohn läßt erkennen, daß er der Menschensohn nur sein kann, weil er Gottes Sohn ist."

[3]) So Hengstenberg zu Joh. 3, 13. u. A.

Die Form ſeiner perſönlichen Erſcheinung auf Erden wird in der hl. Schrift niemals in ſolcher Weiſe bezeichnet; es konnte dieß gar nicht geſchehen, da er das Menſchſein auch in ſeinem erhöhten Zuſtande nicht ablegt. Dagegen ſagt ſie: „Der Logos wurde Fleiſch," — „er nahm Knechtsgeſtalt an." Auch ſprechen gegen dieſe Anſicht alle Stellen, in welchen der Name Menſchenſohn vorkommt. Denn wenn der Herr Matth. 26, 63. 64. bezeugt: „Ich bin Chriſtus der Sohn Gottes," und dann fortfährt: „Von nun an werdet ihr ſehen des Menſchenſohn ſitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels," ſo liegt darin nicht die geringſte Anſpielung an ſeine fleiſchliche Niedrigkeit, vielmehr legt er ſich als ſolchem die Attribute der göttlichen Herrlichkeit, Macht und Herrſchaft bei. Zugleich erhellt auch aus dieſer St. die innere Verwandtſchaft der beiden Bezeichnungen. Er würde nicht beide miteinander vertauſcht haben, wenn ſie nicht ihrem Weſen nach identiſch, wenn er nicht als der Sohn Gottes der Menſchenſohn und umgekehrt wäre. Vgl. die obenangeführten Stellen.

Nach Joh. 5. nennt ſich Jeſus V. 19. 20. 21. 22. 23. 25. 26. den Sohn Gottes und ſagt ſodann V. 27.: „Und (der Vater) hat ihm (dem Sohne) Macht gegeben auch das Gericht zu halten, darum weil er Menſchenſohn iſt." Von den verſchiedenen Erklärungen führen wir nur einige an. Gar zu äußerlich iſt die Anſicht[1]), daß das Gericht zu den meſſianiſchen Werken gehöre, und darum dem Meſſias mit Recht zukomme. Beſſer ſagt man[2]), daß ihm das Gericht übertragen ſei, weil er Menſch geworden, d. h. der Erlöſer iſt, denn mit der Erlöſung ſei auch das Gericht gegeben, oder er empfange es als Lohn für die Menſchwerdung[3]), oder weil er ein Menſchenſohn iſt, d. h. weil er ein Menſch iſt, mithin die Gerichtsbefugniß nicht von ſelbſt haben könne, auch ſie nicht haben würde, wenn ſie ihm nicht vom Vater

[1]) Lücke zu dſ. St.
[2]) Tholuck zu dſ. St.
[3]) Hengſtenberg zu dſ. St.

gegeben wäre [1]). Die letztere Erklärung legt allen Nachdruck auf das Fehlen des Artikels vor Menſchenſohn, allein gegen ſie ſpricht, daß dieſe Bezeichnung auch Offenb. 1, 13.; 14, 14., wie die Sohn Gottes Matth. 27, 43.; Joh. 19, 7. ohne Artikel ſteht und dennoch den Meſſiasbegriff ausdrückt [2]), daß das Gericht nach den v. a. St. nur dem von Daniel geſchilderten Menſchenſohn zukommt, und daß der Herr ſelber V. 27. Gottes Sohn und Menſchenſohn identificirt. Endlich iſt bei allen dieſen Erklärungen überſehen, daß nicht bloß das Endgericht, ſondern alles Gericht V. 22. dem Menſchenſohn übertragen iſt. Jenes wird erſt V. 27. als der Abſchluß deſſelben genannt. Die ganze Entſcheidung, Scheidung und Ausſcheidung iſt hier gemeint, welche ſich zur Vorbereitung des großen Endabſchluſſes in und mit den Anfängen des Erweckens zugleich ſchon vollzieht [3]). Die Scheidung beginnt nicht von der Erhöhung Chriſti an, ſie iſt vielmehr das große Thema der Geſchichte von Uran bis zu der letzten Scheidung, bis zum Endgericht. Das Reich Gottes hat ſich durch ſolche Kriſen vorbereitet und wird ſich einſt vollenden durch die Hauptkriſis am Ende der Tage. Es iſt das Lamm, das die ſieben Siegeln löst, der Sohn Gottes V. 22., welcher als der ewige Menſchenſohn alles Gericht vollzieht.

Nicht haltbarer iſt die Erklärung, es ſei ihm das Gericht gegeben, weil er gleich wie wir verſucht worden iſt allenthalben, doch ohne Sünde Hebr. 4, 15., und darum auch Mitleid mit unſern Schwachheiten haben könne, mit a. W., weil der Menſch von Seinesgleichen gerichtet werden ſolle, und zwar von dem demüthigſten, liebreichſten, welcher der Menſchheit Sünde trägt und ſich ſeiner Brüder erbarmen kann, ſo daß die Gnade ſelbſt richtet [4]). Wir zweifeln, ob dieſer

---

[1]) Meyer zu dſ. St.

[2]) Hilgenfeld, Zeitſchr. für wiſſenſch. Theol. 1863. S. 223.

[3]) Stier, Red. Jeſ. IV. 219.

[4]) Wettſtein, v. Meyer, zu dſ. St. Stier a. a. O. IV. 230. Schmid a. a. O. S. 112.

Gedanke in Hebr. 4, 15. liegt. Von dem Verhalten Chriſti in Beziehung auf die Sünde des Menſchen iſt gar nicht die Rede daſelbſt, ſondern von dem wirkſamen Vorbilde in den Anfechtungen und Verſuchungen des Glaubens. „Es fehlt uns nichts in demſelben," ſagen wir mit Delitzſch [1]), „getroſt zu ſein und zu ſiegen, denn wir haben einen allerhabenen und zugleich mitempfindenden Hohenprieſter, welcher ſündlos ganz gleiche Verſuchungen beſtanden, ſo daß wir alſo mit freudiger Zuverſicht die Gewährung göttlichen Beiſtandes erflehen können, und fragen mit Lücke [2]): „Wo iſt im N. T. die klare und beſtimmte Stelle, wo das richterliche Amt Chriſti auf das bloß menſchliche Mitgefühl bezogen wird? Göttliche Gerechtigkeit, Heiligkeit und Liebe begründen den Troſt und die Hoffnung des Chriſten auf gerechtes und gnädiges Gericht." Nach dem Zuſammenhang (vgl. V. 22. mit V. 27.) iſt dem Sohne Gottes alles Gericht übergeben, weil er der ewige Menſchenſohn iſt. Der Vater richtet Niemand, weil der Sohn der ſchlechthinige Mittler iſt, er iſt es aber nur als Menſchenſohn. Wir ſehen, wie richtig unſere Erklärung des Namens Logos iſt. Er iſt das Licht und Leben der Menſchen und als ſolchem gebührt ihm auch die richterliche Thätigkeit. Beides gehört auf's Engſte zuſammen und kann nicht getrennt werden. Es iſt ſein Reich, das er begründen will, und deßhalb iſt auch von Uran der ganze Scheidungsproceß zwiſchen Wahrheit und Lüge in ſeine Hand gelegt. Es iſt daher ein Irrthum, wenn man den Begriff des Menſchenſohnes auf ſeine irdiſche Erſcheinung beſchränken will. Er iſt der Sohn des Menſchen von jenem Augenblicke an, wo er vom Vater ausgegangen iſt, er iſt es als der Erſtgeborne aller Kreatur [3]).

---

[1]) Delitzſch zu dſ. St.

[2]) Lücke zu dſ. St.

[3]) Baur, Vorl. S. 78. „Man kann Joh. 5, 27. nur ſo nehmen, daß derſelbe, welcher mit dem Vater ſo identiſch iſt, daß er alles, was der Vater hat, mit ihm theilt, alles thut, was der Vater nicht unmittelbar thun kann, auch eine den Menſchen nahe ſtehende Seite hat und ſo die Menſchen richtet, weil er der Menſchenſohn iſt."

Unſere Erklärung wird beſonders durch zwei St. beſtätigt. Der Herr bezeugt Joh. 3, 13.: „Niemand iſt gen Himmel gefahren, denn der vom Himmel herabgekommen iſt, nämlich des Menſchenſohn, der im Himmel iſt.“ Die Vergleichung des V. 15. mit V. 16. und V. 36. (vgl. Joh. 6, 40. u. ſ. w.) zeigt, daß der Menſchenſohn und Gottesſohn identiſch ſind, da der Glaube ſowohl an jenen wie an dieſen ſelig macht. An unſ. St. wird aber noch ausdrücklich betont, daß eben dieſer Menſchenſohn, vom Himmel herabgekommen, ja fortwährend im Himmel iſt. Wenn man dieſe Worte unbefangen betrachtet, ſo wird man geſtehen müſſen, daß ſie andeuten: Der Menſchenſohn iſt als ſolcher im Himmel und kommt als ſolcher aus ihm herab. Hier geht es nicht an, die Bezeichnung Menſchenſohn auf ſeine geringe fleiſchliche Erſcheinung zu beziehen; dagegen genügt vollkommen die einzige Bemerkung, daß Chriſtus demnach dieſes ſein Fleiſch vom Himmel gebracht haben würde, während er es im Schooß der Maria angenommen hat. Der nächſtliegende und allein richtige Sinn dieſer Worte iſt kein anderer, als daß der Sohn Gottes dieſer Menſchenſohn ſchon war, ehe er vom Himmel herabgekommen iſt. Die gleiche Erklärung findet ſich bei Stier[1]): „Hier bezeugt ſich alſo der die menſchliche Natur an ſich tragende, in ſich repräſentirende und erneuernde zweite Adam, der Menſchenſohn, als ein aus dem Himmel herabgekommener, von dem ſich ohne allen Schein in Wahrheit nur denken läßt: in welcherlei Weiſe das Herabkommen ſtattgefunden hat, ſo wird auch das Hinauffahren ſtattfinden. In den innerſten Zuſammenhang paßt der damit gegebene Begriff eines himmliſchen Menſchen (1 Kor. 15, 47—50.), eines Gott und Menſchheit in ſeiner zwiefachen Natur zu Einer Perſon einigenden Vermittlers der ſonſt unüberſteiglichen Trennung.“ Wenn dieß nicht der Sinn und die Bedeutung unſ. St. wäre, wie mißverſtändlich würde ſich doch der Herr ausdrücken, wenn er

[1]) Stier a. a. O. IV. 82.

vom Menſchenſohne ſagt: „Der im Himmel iſt?“ Man hat das Particip ὁ ὢν durch: „welcher im Himmel war“ überſetzen wollen, allein in dieſem Sinne würde es ziemlich mit dem Sinne von: „der vom Himmel herabgekommen iſt,“ zuſammenfallen, es ſoll hier aber etwas beſonderes ausſagen [1]). Dieſe Erklärung wird nur von ſolchen beſtritten, welche die perſönliche Präexiſtenz Chriſti leugnen. Die Ausſage Chriſti hat nur dann einen Sinn, wenn er als der Menſchenſohn vom Himmel herabgekommen iſt, und als der Herabgekommene in der Knechtsgeſtalt war. Dennoch iſt er auch als ſolcher ſtets im Himmel. Wenn die Gläubigen ihrem innerſten Weſen nach (worüber ſpäter) in der Herrlichkeit, wenn ſie, obgleich noch auf Erden, doch zugleich durch die Verbindung mit ihrem Haupte im Himmel ſind, ſo gilt dieß in der originalſten und realſten Bedeutung vom Menſchenſohne.

Zu dem gleichen Reſultat führt uns die Betrachtung der St. Joh. 6, 62: „Wie wenn ihr ſehen werdet des Menſchenſohn auffahren dahin, wo er zuvor war.“ In der dieſen Worten voraufgehenden Rede wechſeln wiederum die Bezeichnungen: Sohn Gottes und Sohn des Menſchen bedeutungsvoll mit einander ab. Nach V. 27. iſt es der Sohn des Menſchen, welcher die Speiſe gibt, die da bleibet in das ewige Leben, nach V. 35. 48. 51. iſt er ſelber perſönlich das Brot des Lebens, das (V. 38.) vom Himmel kommt, und allen Hunger auf ewig ſtillt. Nach V. 40. iſt es der Glaube an den Sohn Gottes, der das ewige Leben vermittelt. Nach V. 53. werden nur diejenigen, welche das Fleiſch des Menſchenſohnes eſſen und ſein Blut trinken, das ewige Leben haben. Der Herr ſpricht alſo hier von einem Fleiſch und Blut des Menſchenſohnes, meint aber wahrlich nicht das Fleiſch, welches er im Schooß der Maria angenommen hat. Wie doch wäre das vom Himmel gekommen! Viel-

---

[1]) So Winer, vgl. fr. S. 305. Lücke, Meyer, Stier, Hengſtenberg zu dſ. St.

mehr gilt von ihm: „das Fleisch ist kein nütze, der Geist ist's, der da lebendig macht," V. 63. Dieses Fleisch hatte er kurz vorher V. 33. das Brot genannt, das vom Himmel kommt und der Welt das Leben gibt (vgl. V. 32. 41. 50.). In dem gleichen Sinne sagt er V. 51: „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich geben werde zum Besten, zum Vortheil oder für das Leben der Welt, d. h. damit die Welt das Leben empfange. Von der Darbringung des Versöhnungsopfers [1]) ist hier ebensowenig die Rede, wie von dem irdischen Fleisch Christi in seiner Durchdrungenheit von dem göttlichen Wesen [2]), sondern von dem Fleisch und Blut, das er in irgend einer Weise im Himmel hat und vom Himmel herab in seiner Person gibt. Nur dieses Fleisch ist Geist und Leben [3]). Blicken wir auf diese Gedankenreihe zurück, so wird sich nicht leugnen lassen, daß die Bezeichnungen Gottessohn und Menschensohn identisch sind, daß der Menschensohn, wie der Gottessohn im Himmel war, ehe er auf die Erde kam, und daß er sich so wenig Menschensohn in Beziehung auf seine fleischliche Existenzweise oder seine Knechtsgestalt nennt, so wenig als der Name Gottessohn diese Nebenbedeutung involvirt. Zugleich hat sich uns der Begriff des Menschensohnes und damit auch des Gottessohnes insofern bereichert und näher bestimmt, als er sich ein Fleisch und Blut im Himmel, das jedoch wesentlich Geist und Leben ist, beilegt. Als dieser Menschensohn ist er das Brot, das vom Himmel kommt, das Fleisch und Blut, welches das ewige Leben verleiht denen,

---

[1]) Gegen Lücke, Stier, Meyer u. A. zu d. St. Vgl. Hengstenberg zu d. St.

[2]) Gegen Hengstenberg zu d. St.

[3]) Baur, Vorl. S. 79.: „Das Essen des Fleisches ist der concreteste, prägnanteste Ausdruck für die Aufnahme des Göttlichen von Seiten des Menschen; wie wäre aber dieses Essen möglich, wenn nicht der, dessen Fleisch gegessen werden soll, als der mit dem Vater identische Sohn auch eine menschliche Seite an sich hat. Der Sohn des Menschen soll also die Möglichkeit des Essens erklären."

die es essen und trinken. Die ganze Rede bewegt sich in dieser himmlischen Sphäre und nirgends wird auch nur mit einem Worte angedeutet, daß der Begriff Menschensohn eine niedere, auf seine fleischliche Existenzweise sich beziehende Bedeutung habe [1]).

Die übrigen St., in welchen diese Selbstbezeichnung Christi vorkommt, dienen unserer Auffassung zur Bestätigung. Wie er der Sohn Gottes in der fleischlichen Hülle seiner irdischen Existenzweise ist, so ist er auch in derselben der vom Himmel gekommene Menschensohn. Als solchem gebührt ihm alle Macht; allein um des Zweckes willen, den er auf Erden erreichen wollte, hat er mit jener auch die Schwäche und Bedürftigkeit des Fleisches über sich genommen Matth. 11, 19., ist arm geworden und besaß nicht einmal eine Stätte als Eigenthum, wo er sein Haupt hinlegen konnte Matth. 8, 20. Man meint zwar, es gehöre zur Bestimmung des Menschensohnes, alles niedrig Menschliche zu ertragen [2]); allein dieß liegt nicht in diesen Worten. Sie wollen vielmehr einen starken Contrast bezeichnen: obgleich ich der Menschensohn bin, so kann ich dennoch dir, dem Schriftgelehrten, keine irdischen Güter und Vortheile darbieten [3]), da ich selbst nicht einmal das habe, was selten einem Menschen mangelt [4]). Dem gleichen beabsichtigten

---

[1]) Von diesem Standpunkt aus wird es begreiflich sein, wenn wir solche St., wie: des Menschen Sohn ist gekommen, selig zu machen, Matth. 18, 11.; er ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, Matth. 20, 28.; Ich bin vom Himmel gekommen, nicht, daß ich meinen Willen thue, Joh. 6, 38., vgl. fr. Luk. 9, 56.; 19, 10. u. s. w. von einem Entschluß verstehen, den er im Himmel gefaßt hat. Sein Absehen als Menschensohn im Himmel war, die Welt zu retten und ihr das Leben zu geben.

[2]) Baur, Vorl. S. 81.

[3]) Meyer zu bs. St.

[4]) Strauß, Leben Jesu 2. Aufl. I. 521. „In Matth. 17, 22. u. A., wo Jesus seinen gewaltsamen Tod voraussagend, sich als den Sohn des Menschen bezeichnet, wird durchaus der Contrast einer

Contraſt begegnen wir in jenen St., wo der Herr von den Leiden des Menſchenſohnes redet Matth 17, 12. 22. 23.; 26, 2.; Mark. 8, 31.; 9, 31.; Joh. 3, 14. u. ſ. w. Derſelbe Sohn des Menſchen, der vom Himmel gekommen iſt, dem Gott alles Gericht übergeben hat, wird, wie die Schlange in der Wüſte erhöhet, wird gerichtet, verworfen, geſchmäht, gekreuzigt werden; an ihm geht das Jonaszeichen in Erfüllung, Matth. 12, 40. Dann aber iſt auch die Stunde gekommen, daß des Menſchen Sohn verkläret wird, Joh. 12, 23.; 13, 31. Nach Joh. 17, 1. 5. iſt es der Sohn, der um dieſe Verklärung bittet. Es erhellt daraus, wie unrichtig es iſt, in den Begriff des Menſchenſohnes die Niedrigkeit ſeiner fleiſchlichen Exiſtenzweiſe aufzunehmen. Der Sohn Gottes, der Logos, hat ſie in gleicher Weiſe wie der Menſchenſohn angenommen, er iſt ebenſo Fleiſch geworden wie dieſer, und bedarf nicht minder der Verklärung. Nach Matth. 18, 11. iſt es der Menſchenſohn, der gekommen iſt ſelig zu machen, nach Joh. 3, 17. hat Gott ſeinen Sohn zu dieſem Zweck in die Welt geſandt. Vgl. Matth. 24, 31. mit Joh. 5, 25. In den Worten Matth. 16, 27.: „des Menſchen Sohn wird kommen in der Herrlichkeit ſeines Vaters," faßt der Herr beides zuſammen. Auch Matth. 11, 19. nennt ſich Jeſus Menſchenſohn und in dem gleichen Zuſammenhang V. 27. Sohn Gottes. In der Inſtructionsrede Matth. 10, 5 ff. ſpricht Jeſus im vollen Bewußtſein der Bedeutung ſeiner Perſon und der tief eingreifenden Wir-

---

hohen Würde mit dem ſchmählichen Schickſale erfordert; ſowie Matth. 10, 23. die den ausgeſendeten Jüngern gegebene Verſicherung, ehe ſie in ſämmtlichen israelitiſchen Städten herumgereist ſein würden, werde des Menſchen Sohn kommen, nur dann Gewicht hatte, wenn durch dieſen Ausdruck eine bedeutende Perſon bezeichnet war. Welche Würde und Bedeutung aber jene Worte anzeigten, darüber gibt die Vergleichung von Matth. 16, 28. Aufſchluß, wo gleichfalls von einem Kommen des Menſchenſohnes, aber mit dem Beiſatz: in ſeinem Reiche, die Rede iſt." Ein Beiſatz, der den Menſchenſohn als König bezeichnet.

kungen, welche die Botſchaft von ihm in der Welt hervorbringen werde. Er gibt ſie als Menſchenſohn, dem alle Dinge von ſeinem Vater übergeben ſind (vgl. V. 23. und Kap. 11, 13. mit V. 27.) und fordert als ſolcher ſogar eine Verleugnung der eigenen Hausgenoſſen V. 21. 22., wie eine ſchlechthinige Liebe und Hingabe an ihn. Eine ſolche Liebe zu verlangen, iſt das Privilegium Gottes und des Sohnes, der mit ihm gleichen Weſens iſt. Es leuchtet nun von ſelbſt ein, warum der Herr ſagen konnte, Matth. 12, 8.: „des Menſchen Sohn iſt auch Herr des Sabbaths," oder Matth. 9, 6.: „des Menſchen Sohn hat auch Macht, auf Erden Sünden zu vergeben." Wir ſehen: eine Differenz zwiſchen der johanneiſchen und ſynoptiſchen Chriſtologie iſt nicht vorhanden [1]).

Weil er dieſer Menſchenſohn iſt, iſt der Verrath des Judas Luk. 22, 48.; Matth. 26, 24.; Mark. 14, 21. eine ſo entſetzliche Sünde, ſo daß es ihm beſſer wäre, wenn er nicht geboren wäre. Judas hatte eine gründlichere Erkenntniß Chriſti, er wußte, daß des Menſchen Sohn der Sohn Gottes iſt und hatte wohl anfänglich, als er in den Jüngerkreis eintrat, manchen tieferen Eindruck von ihm erhalten. In dem gleichen Grade mußte ſich ſeine Verantwortlichkeit ſteigern, wenn er dennoch den Menſchenſohn aus Geiz verrieth. Er war nicht weit entfernt von der Sünde wider den hl. Geiſt. Wenn Jemand etwas redet wider den Menſchenſohn, dem wird die Sünde vergeben. Die Läſterung des hl. Geiſtes dagegen, welcher in Jeſu Worten und Werken ſich thatſächlich offenbarte, wird weder in dieſer noch in jener Welt vergeben. Den Menſchenſohn konnte man in der Knechtsgeſtalt, die er angenommen, verkennen, wenn man aber ſeine Werke vom Oberſten der Teufel ableitete, ſo lag darin eine offenbare und ſelbſtbewußte Bosheit und Feindſchaft gegen den Geiſt, den er ohne Maß beſaß Matth. 12, 31. 32.

---

[1]) Gegen Baur, Vorleſ. 79. u. A.

Wie der Menſchenſohn urſprünglich im Himmel iſt und vom Himmel kam, ſo iſt er auch in Folge ſeiner Erhöhung im Himmel Matth. 26, 64. Stephanus ſieht ihn als ſolchen zur Rechten Gottes ſtehen Apoſtg. 7, 55., und Johannes Offenb. 1, 13.; 14, 14. ſchaut ganz ähnlich wie Daniel Einen, der war eines Menſchen Sohn gleich. Dort bekennt er vor ſeinem Vater Matth. 10, 32. und vor den Engeln Luk. 12, 18. diejenigen, welche ihn vor den Menſchen bekennen, und ſchämt ſich derer, die ſich ſeiner ſchämen Mark. 8. 38.; Luk. 9, 26., was dem Weſen nach gleichbedeutend iſt mit Joh. 15, 23.: „Wer den Sohn nicht ehret, der ehret den Vater nicht.“ Ebenſo wird er einſt als der Menſchenſohn wieder kommen in der Herrlichkeit ſeines Vaters Matth. 24, 27. 44.; 25, 13.; 26, 44.; Luk. 21, 27. u. ſ. w.

Wenn Stephanus und Johannes den Sohn Gottes in der Geſtalt des Menſchenſohnes ſehen, ſo wird man zugeben, daß der Gegenſtand ihres Schauens eine objective Realität beſitzt. Es iſt aber unverkennbar, daß Johannes den gleichen Menſchenſohn ſchaut wie Daniel und Ezechiel. Die Viſion iſt im Weſentlichen die gleiche und ſie werden ihn mithin in dieſer Geſtalt geſehen haben, weil er wirklich als ſolcher im Himmel iſt. Auch hier ergibt ſich demnach, was wir ſchon früher erkannten, daß Gott, wenn er ſich offenbart, in einer Geſtalt in die Erſcheinung tritt. Da aber die Begriffe: Gottesſohn und Menſchenſohn nicht verſchieden ſind, ſo erklärt ſich, warum Paulus ſagen konnte, daß Chriſtus in der Geſtalt Gottes war, in einer Geſtalt, in welcher Gott offenbar iſt. Dieſer Geſtalt kommt eine Realität zu; ſie iſt nicht ein Schemen, eine Form ohne Weſen. Wir werden daher folgerecht weiter ſchließen müſſen, daß der Menſchen- oder Gottesſohn in einer leiblichen, menſchenähnlichen Geſtalt von jeher im Himmel iſt. Wie alles, was auf Erden iſt, ſein Analogon, ſein Vor- und Urbild im Himmel hat, aber freilich in vollkommenſter pneumatiſcher Weiſe, ſo wird auch das Fleiſch und Blut ſein Analogon im Himmel haben. Wenn es ſich nicht ſo verhielte, wie

könnte doch Chriſtus von ſeinem himmliſchen Fleiſch und Blut reden, das freilich nicht wie das Irdiſche der Eitelkeit und Verderbensmacht unterworfen iſt, wie alles was dieſer Erde angehört und von ihr abſtammt, ſondern das als Geiſt und Leben in abſoluter Klarheit und Herrlichkeit leuchtet? Die Knechtsgeſtalt, in welcher der Herr einſt auf Erden wandelte, war mithin eine Hülle, gegen welche er ſeine Gottesgeſtalt vertauſcht hatte, aber eine wirkliche, keine doketiſche, kein Scheinleib. Der Logos iſt wirklich und wahrhaft im Fleiſch erſchienen oder Fleiſch geworden, indem er die Herrlichkeit auszog und ablegte, die er als der Menſchen- und Gottesſohn im Himmel beſaß. Die fleiſchliche Knechtsgeſtalt, in welcher er ebenſo wahrhaft der Menſchen- und Gottesſohn geblieben iſt [1]), bedurfte daher nur einer Verklärung, aber keiner Entäußerung. Die Knechtsgeſtalt iſt die gleiche Geſtalt, wie die, welche er im Himmel beſitzt, nur in der Form der Fleiſchlichkeit. Das iſt der Grund, warum er ſie nicht abzulegen brauchte und warum er nur um die Verklärung mit der Klarheit bittet, die er beim Vater hatte, ehe die Welt war Joh. 17, 5. Dieſe Verklärung war in ſeinem Logosweſen begründet und dennoch der Lohn ſeines vollkommenen ſittlichen Verhaltens. Sein fleiſchlicher Leib konnte der Verweſung nicht anheimfallen, weil Kräfte des unauflöslichen Lebens ihn von Innen, vom Mittelpunkt ſeines perſönlichen Lebens aus durchdrangen, und für die Verklärung zubereiteten Matth. 17, 2., beſonders Mark. 9, 1. (Gdtext). Wie er ſich ſelbſt auf den Thron der Majeſtät in der Höhe hingeſetzt hat Hebr. 1, 3., ſo iſt auch die Verklärung ſeines Leibes in ihm ſelbſt begründet, und dennoch auch wieder ein Werk und eine That ſeines Vaters. Beider Thätigkeiten fallen nicht außer-, ſondern ineinander. Sein Fleiſchesleib konnte verklärt werden, weil Leib, Seele und Geiſt, der ganze Weſensbeſtand, den er als Fleiſchge-

[1]) Daß ſich dem ungeachtet Jeſus in wahrhaft und vollkommen menſchlicher Weiſe entwickelt hat, können wir hier nicht erörtern.

wordener hatte, ohne Sünde war, und in ſtetigem, ſich ſelbſt verleugnenden Liebesgehorſam durch den Geiſt der Heiligung Röm. 1, 4., durch und durch geheiligt wurde. Darin unterſcheidet ſich ſein Fleiſchesleib von dem aller Menſchen Geiſt, Seele und Leib derſelben ſind von Haus aus von der Sünde inficirt und der Menſch in Sünden empfangen. Ein ſolches Fleiſch und Blut kann das Reich Gottes nicht ſehen und muß im Tode hingerichtet werden.

Der Menſchenſohn hatte ſeiner leiblichen Exiſtenzweiſe nach bei dem Vater eine urſprüngliche Herrlichkeit. Dieſe ſeine Gottesgeſtalt iſt die Urform der Schönheit. Diejenigen, welche unter dem Menſchenſohn den reinen Sohn der Menſchheit, den idealen Menſchen [1]) verſtehen, haben daher nicht ganz unrecht, wiewohl der Herr nicht darum dieſe Selbſtbezeichnung ſo oft gebrauchte, ſondern weil er ſich als den darſtellen wollte, welchen Daniel geſchaut hat. In jenem, aber auch nur in jenem Sinne können wir uns die Worte Dorners [2]) aneignen: „Der ſich offenbarende Gott oder Logos und der Begriff des Menſchen verhalten ſich ſo zu einander, daß einer nur durch den andern ſeine vollkommene Wirklichkeit und Wahrheit erreicht, d. h. nur indem die herablaſſende Gnade Gottes Menſchwerdung des Logos iſt, iſt dieſer der abſolute Offenbarer Gottes und nur indem ein Menſch iſt, der zugleich der Logos iſt, iſt die ganze Idee des Menſchen realiſirt.“ Der Begriff der Offenbarung, welche nicht erſt mit dem Menſchen Jeſus beginnt, ſondern in dem Ebenbild des unſichtbaren Gottes ihren Anfang genommen hat, fordert, wie Dorner ganz richtig bemerkt, ein Menſchſein des Logos und ein Logosſein des Menſchen. Beides iſt im Menſchen- und Gottesſohn gegeben.

---

[1]) Neander, Leben Jeſu, 1837. S. 130.; Dorner a. a. O. I. 83. Kahnis a. a. O. I. 403. Geß a. a. O. S. 9, 36. E. Wörner, das Verhältniß des Geiſtes zum Sohne Gottes. S. 31. u. A.

[2]) Dorner a. a. O. I. 64.

Aber warum nennt ſich denn Jeſus mit ſolcher Vorliebe: „Menſchenſohn“? Die Berufung auf Daniel läßt wohl erkennen, warum er ſich unter dieſem Namen bei dem Volke einführt, allein damit iſt unſere Frage noch nicht erledigt, denn auch bei Daniel wird dieſe Bezeichnung nicht willkührlich gewählt ſein. Sie iſt um ſo auffallender, da dieſer Menſchenſohn, worunter man ſich etwa im Gegenſatz gegen den Alten der Tage eine jugendliche Erſcheinung denken könnte, eine gewiſſe Würde, etwas Hervorragendes in ſeiner perſönlichen Darſtellung gehabt haben muß. Dem alle Gewalt gegeben wird, dem alle Engel dienen, der wird durch ſeine Gottesgeſtalt ſich ausgezeichnet haben. Die Ausſage: „wie eines Menſchen Sohn“ iſt daher nicht erklärt. Sollte die Löſung dieſes Räthſels in der Benennung Sohn und in dem Verhältniß deſſelben zu dem zu finden ſein, deſſen Sohn er genannt wird? Der Name „Sohn“ bezeichnet ein Verhältniß der Abhängigkeit vom Vater. Man mag ſich von Seiten der Kirchenlehre noch ſo ſehr gegen die Anerkennung des Begriffs der Subordination des Sohnes ſträuben, er läßt ſich weder aus der Schrift, noch aus dem ganzen Verhältniß des Sohnes zum Vater, noch aus dem Verhalten jenes gegen dieſen entfernen. In ähnlicher Weiſe wird auch der Begriff: Menſchenſohn eine gewiſſe Abhängigkeit vom Begriff Menſch überhaupt andeuten. Nach Epheſ. 1, 4. ſind die Gläubigen auserwählt in Chriſto ehe der Welt Grund gelegt war oder von Ewigkeit her. Joh. 8, 58.; 17, 5.; Kol. 1, 15—18. [1]). Wie aber können wir dieſen tiefſinnigen Ausſpruch des Ap., welcher den Menſchen auf eine unermeßliche Höhe und unmittelbar in die Nähe des Sohnes Gottes ſtellt, unſerer Erkenntniß etwas näher bringen? Wir antworten einſtweilen mit Stier [2]): „Chriſtus iſt eben darum auch der Adam kadmon der kabbaliſtiſchen Ahnung, das Urbild der Menſchheit als des Centralgeſchöpfs der prieſterlichen Vermittlung für Himmel und Erde, wie

[1]) Harleß zu Eph. 1, 4.
[2]) Zu Eph. 1, 4. I. 68.

und weil er der Erſtgeborne überhaupt iſt, in dem alle Schöpfung geſchah und beſteht, aber er iſt es als Perſon vor der Welt und Menſchheit in derſelben ewigen Perſönlichkeit, welche hier der Apoſtel mit „in ihm“ vorausſetzt und dennoch mit der geſchichtlichen Perſon des nicht bloß todten und begrabenen, ſondern auferſtandenen und erhöhten Jeſus Chriſtus, deſſen Geſchichtsleben in ſeinem Leibe der Gemeinde fortgeht, in Eins nimmt.“ Der Menſch iſt Ziel und Zweck des göttlichen Schöpfungsrathſchluſſes, welcher zugleich Erlöſungsrathſchluß und umgekehrt iſt [1]), aber er iſt es nur in Chriſto. Wenn der Menſch das Centralgeſchöpf iſt, ſo werden auch alle übrigen Schöpfungskreiſe auf ihn hinweiſen, zu ihm in Beziehung ſtehen und erſt dann in ihre Vollendung eingehen, wenn er ſelbſt das Ziel erreicht hat, zu welchem er in Folge des göttlichen Rathſchluſſes berufen iſt. Da aber der Rathſchluß Gottes durch den Menſchen nur in Chriſto erfüllt wird, ſo ſteht der Sohn offenbar in einem gewiſſen Abhängigkeits-Verhältniß zum Begriff des Menſchen. Er würde nicht dieſer Erſtgeborne aller Kreatur, nicht dieſer Mittler ſein, wenn nicht der Menſch hätte geſchaffen werden ſollen [2]). Der Sohn Gottes (1 Petr. 1, 20.) iſt wie der Menſch im ewigen Rathſchluß Gottes zuvor verſehen. Beide ſtehen mithin in demſelben in einer durchaus innigen Verbindung und Beziehung zu einander; keiner kann ohne den andern gedacht werden. Nur kommt dem Begriff des Sohnes Gottes die abſolute Priorität zu, nicht ſowohl inſofern er vor dem Begriff des Menſchen im Rathſchluß Gottes Beſtand hatte, ſondern inſofern und weil er der Sohn Gottes ſchlechthin iſt, in welchem nach dem Wohlgefallen ſeines Vaters die ganze Fülle der Gottheit wohnen ſollte, während der Menſch nur in ihm und durch ihn der göttlichen

---

[1]) Billroth, Religions-Philoſophie. S. 81. W. Tölle, die Wiſſenſchaft der Relig. I. 240.

[2]) Wir erinnern an das, was §. 5. über das Lamm Gottes von Gründung der Welt an bemerkt wurde.

Natur (2 Petr. 1, 4.) theilhaft werden kann [1]). Wir begreifen nun, warum er ſich vorzugsweiſe des Menſchen Sohn [2]) nennt. Die Benennung: Sohn Gottes drückt demnach ſein ewiges Verhältniß zu ſeinem Vater, die Bezeichnung: Menſchen Sohn ſein ewiges Verhältniß zum Menſchen aus. Beide Beziehungen ſind aber in ſeiner Perſon auf's Innigſte und unauflöslich geeinigt. Er iſt als der Sohn Gottes der Menſchenſohn und umgekehrt; er iſt mithin der Sohn Gottes in abſolut vollkommener menſchlicher Geſtalt, und dieß iſt der Begriff des Gottmenſchen, welchen wir noch näher zu begründen und zu rechtfertigen haben.

§ 8.

Der Gottmenſch.

Das Reſultat, das wir ſo eben in den Worten ausgeſprochen haben: „Der Sohn Gottes iſt von Uran der

[1]) Geß a. a. O. S. 37. ſagt treffend: „Iſt der Sohn Gottes Menſch geworden, ſo liegt in dieſer Thatſache der tiefſte Schlüſſel zur Erkenntniß des menſchlichen Weſens. — Jeder Fortſchritt in der Erkenntniß der Gottesſohnſchaft Jeſu iſt ein Fortſchritt in der Erkenntniß des menſchlichen Weſens, und nur wenn uns einſt der Gottesſohn ganz licht geworden iſt, haben wir die volle Erleuchtung über die Bedeutung von Menſchenſohn."

[2]) Der Begriff des Menſchen Sohnes wird verſchieden beſtimmt. So ſagt Geß a. a. O. S. 8. „Welches Menſchen Sohn? Und darauf konnte die Antwort nur lauten: Adam's Sohn, oder vielleicht noch eher: nicht dieſes oder jenes Menſchen, ſondern der Menſchheit Sohn: alſo der wahre, der ideale Menſch, der Menſch, auf den gewartet wird," und Schelling a. a. O. IV. 46. „Darum liebt mich der Vater, daß ich mein Leben laſſe. Niemand (alſo auch nicht Gott) nimmt es von mir, ſondern ich laſſe es von mir ſelber. Ich habe Macht, es zu laſſen und habe Macht, es wieder zu nehmen Joh. 10, 17. 18. Chriſtus kann dieß nicht ſagen, ohne ſich gegen den Vater ganz frei zu fühlen. Dieſe Freiheit läßt ſich nicht denken, wenn er in ſubſtantieller Abhängigkeit von Gott, nicht in einem gegen den Vater ganz ſelbſtſtändigen Sein iſt. Dieſes Sein hat er weder von ſich ſelbſt, noch von dem Vater, er hat es von den Menſchen — darum heißt er dieſem Sein nach des Menſchen Sohn." F. J. Tafel, das Leben Jeſu. 1865. S. 127. identificirt die Begriffe: Logos und Menſchenſohn. Vgl. fr. Tölle a. a. O. S. 238.

Gottmenſch," wird als ein ſo auffallendes, ja anſtößiges erſcheinen, daß wir nicht umhin können daran zu erinnern, wie wir zu demſelben auf dem Wege einer genau eingehenden exegetiſchen Betrachtung gelangt ſind. Es liegt dem Keime nach ſchon in der Lehre der heil. Schrift von der Unſichtbarkeit Gottes und wird deutlich indicirt in den Worten: Der Sohn der Liebe iſt das Ebenbild des unſichtbaren Gottes, in welchem nach dem Wohlgefallen Gottes die ganze Fülle der Gottheit leiblich wohnt. Auch Joh. 1, 1—3. und Hebr. 1, 1—3. haben uns zu dem gleichen Ergebniß geführt, ganz beſonders aber Phil. 2, 6., wonach dem überweltlichen Chriſtus eine Gottesgeſtalt zukommt, eine Erſcheinungsform, durch welche die Gottheit hindurchleuchtet. Wir haben dann ferner geſehen, wie der Sohn Gottes im Paradies bei den Cherubim ſichtbar wohnt und wie dieſe ſeine Geſtalt, oder die Form, in welcher er exiſtirt und nicht bloß vorübergehend erſcheint, ſich uns ſchließlich als die Urform und das Urbild des Menſchen, als die Gottmenſchheit beſtimmte. Endlich fordert der Begriff der Offenbarung eine Verſichtbarung und mithin auch eine Verleiblichung Gottes, denn eine wahre und adäquate Erkenntniß Gottes kann nur dann erlangt werden, wenn ſich Gott in einer perſönlichen Erſcheinungsform darſtellt, in welcher Gott wirklich und wahrhaft geſchaut wird. Und welche Form könnte dazu geeigneter ſein als die menſchliche? Wenn der Herr es nicht verſchmäht, in verklärter menſchlicher Leiblichkeit auf den Thron der Majeſtät erhöht zu werden und mit ihr ewiglich bekleidet zu ſein, wenn er es nicht zu gering achtet, mit ſeinen Erlösten als der Erſtgeborne von den Todten in ein überaus inniges weſentliches Verhältniß zu treten und ſie nicht nur Brüder zu nennen, ſondern wenn er ihnen die in dieſem Namen und Verhältniß liegenden Prärogative verleiht und ſeine Verheißung Offenb. 3, 21. an ihnen erfüllt, ſo kann nur von einem beſchränkten Standpunkt aus verkannt werden, daß der Begriff der Menſchheit der höchſte iſt in Gottes Offenbarung und daß ſie vor Allem dem zukommen wird, durch den ſich Gott von Uran geoffenbart hat.

Dafür ſpricht nun noch ſehr klar und deutlich 1 Kor. 15, 47. In den unmittelbar vorhergehenden Verſen hatte der Ap. die Auferſtehung von den Todten gegen die Zweifler in Schutz genommen und in tiefſinniger Weiſe begründet. In dem ganzen Abſchnitt von V. 35. an iſt die Rede von der Leiblichkeit. Sie iſt ihm nicht etwas zu dem Leibe Hinzugekommenes, ſondern er betrachtet ſie als die ſubſtantielle Baſis der Seele, des Geiſtes, in und mit welcher auch die Seele, der Geiſt gegeben iſt. Der Leib iſt nach der bibliſchen Anſchauung nicht ohne die Seele oder den Geiſt und dieſe nicht ohne den Leib; ſie bilden nur in ihrer organiſch-dynamiſchen Verbindung mit dem Leibe die Perſönlichkeit. Daraus erklären ſich namentlich jene Worte V. 44.: „es wird geſäet ein ſeeliſcher Leib und wird auferſtehen ein geiſtlicher Leib.“ Der Leib iſt ſeeliſch von ſeinem erſten Urſprung an, weil die Seele ihn beſeelt, weil er nicht ohne die Seele ſich entwickelt, aber auch umgekehrt, weil die Seele ſich nicht ohne den Leib entfalten kann. Was nun vom ſeeliſchen Leib gilt, das gilt auch vom geiſtlichen Leib; er ſteht in dem gleichen organiſch-dynamiſchen Verhältniß zum Geiſte. „Der erſte Menſch,“ fährt nun der Ap. fort, „iſt zur lebendigen Seele geworden“ und damit überhaupt zum Princip des Seeliſchen [1]), der letzte Adam dagegen zum lebendig machenden Geiſt, zum Princip des Geiſtlichen. Nur iſt dabei feſt zu halten, daß das Seeliſche und das Geiſtliche, wie aus dem ganzen Zuſammenhang hervorgeht, niemals ohne die ihnen entſprechende Leiblichkeit ſind. Von dieſer Leiblichkeit und zwar ſowohl ihrer Abkunft und ihrem Urſprunge, wie ihrer Natur und Beſchaffenheit nach redet der Ap. V. 47.: „Der erſte Menſch iſt von der Erde irdiſch, der andere Menſch [2]) iſt vom Himmel.“ Beide werden als Menſchen bezeichnet, nur mit dem Unterſchied, daß von dem erſten Menſchen eine irdiſche

[1]) Daß an bſ. St. der Begriff des Seeliſchen nicht den Hang zur Sünde involvirt, wie Baur, der Ap. Paulus, S. 606. meint, wird ſich uns in der zweiten Abtheil. ergeben.

[2]) Die Lesart: „Der Herr“ hat die überwiegenden Zeugen gegen ſich.

Abkunft, vom zweiten eine himmliſche Abkunft prädicirt wird. In beiden Sätzen iſt der Menſch Subject, und das „aus der Erde“ und „aus dem Himmel“ Prädicat. Der erſte Menſch iſt von der Erde und darum irdiſch (1 Moſ. 2, 7.). „Dieſes Prädicat wird anſtatt des Ausdrucks: lebendige Seele V. 45. geſetzt, um die Beſchaffenheit des ſeeliſchen Leibes mehr an's Licht zu ſtellen“ [1]). Der zweite Menſch dagegen iſt aus dem Himmel und als ſolcher lebendig machender Geiſt. Wie das Prädicat „aus der Erde“ auf den ſeeliſchen Leib des erſten Menſchen geht, ſo bezieht ſich das „aus dem Himmel“ auf die geiſtliche Leiblichkeit des zweiten Menſchen [2]). Es iſt daher eine irrige Behauptung: Der Herr werde darum als Menſch bezeichnet, weil ſein Kommen in verklärter Leiblichkeit vom Himmel her bei ſeiner Paruſie gemeint ſei [3]), denn dadurch wird der parallele Gegenſatz ganz aufgehoben. So wenig bei dem erſten, von der Erde ſtammenden Menſchen an ein zukünftiges Kommen gedacht werden kann, ebenſo wenig bei dem zweiten Menſchen [4]). Man könnte endlich ſagen, daß mit den Worten: „aus dem Himmel“ nur ſein Urſprung, nicht aber die Beſchaffenheit ſeiner Exiſtenzweiſe bezeichnet werde, allein dagegen ſprechen, abgeſehen von den genannten Gründen, V. 48. und 49., welche, wie auch Kling zugibt, ausſagen, daß der Beſchaffenheit des einen und des andern Hauptes auch die Beſchaffenheit der zu ihnen Gehörigen entſpricht.

Da nun der zweite Adam der Menſch vom Himmel iſt, ſo wird er auch urſprünglich als Menſch im Himmel ſein, wie er auch als Menſchenſohn daſelbſt iſt. Wir können von ſeiner jetzigen verklärten Exiſtenzweiſe auf das zurückſchließen, was er einſt als Menſch im Himmel war. Der zweite Menſch

---

[1]) So De Wette zu dſ. St.

[2]) Oſiander zu dſ. St.: Urſprung und Beſchaffenheit iſt in den Worten „aus dem Himmel“ vereinigt.

[3]) Gegen Erasm. Meyer, Kling u. A. zu dſ. St.

[4]) Vgl. Oſiander zu dſ. St., welcher unſ. Erklärung als die richtige anerkennt, und die Berlenb. Bibel.

vom Himmel ist der lebendig machende Geist, weil der Herr der Geist selbst ist, 2 Kor. 3, 17. Geistsein und Menschsein ist also kein Widerspruch, eben so wenig, wie Geistigkeit und Leiblichkeit, im Gegentheil sind sie die beiden Momente und Seiten des wahren Menschen, der Geist die innere, die Leiblichkeit die äußere. Sie liegen aber nicht außereinander, sondern ineinander. Die Leiblichkeit ist die Erscheinungsform des Geistes, der Geist das Princip der Leiblichkeit. In diesem Sinne sagt der Ap., daß die ganze Fülle der Gottheit leiblich in Christo wohne. Das Wesen des Geistes ist nach 2 Kor. 3, 7—17. Klarheit, Herrlichkeit. Der Leib wird mithin ebenfalls in Lichtesklarheit leuchten. So ist der zweite Adam wesentlich Mensch, wie der erste, aber Mensch in höherem, in absolut vollkommenem Sinne. Indem er vom Himmel kommt, — und hier begegnen sich Paulus und Johannes Kap. 3, 13.; 6, 62. 63., in der gleichen Aussage — vertauschte er diese lichtesklare Gottesgestalt mit der Knechtsgestalt des Fleisches, mit dem Leibe dieses Todes Röm. 7, 24. — er wird Fleisch, um zum lebendig machenden Geist zu werden, ähnlich wie auch durch ihn Gnade und Wahrheit geworden sind. Er wird dieß jedoch nur in Kraft des in ihm wohnenden und niemals entäußerten Geistes der Heiligkeit Röm. 1, 4. Und so ist er das persönliche Princip der Heiligung und Herrlichkeit. In dem Seinigen spiegelt sich mit aufgedecktem Angesicht des Herrn Klarheit, und sie werden verwandelt in dasselbige Bild von einer Klarheit zur andern als vom Herrn, der der Geist ist 2 Kor. 3, 18., damit sie gleich sein sollen dem Ebenbild seines Sohnes, auf daß derselbe der Erstgeborne unter vielen Brüdern sei Röm. 8, 29. Christus ist von Uran das Ebenbild des unsichtbaren Gottes Kol. 1, 15. Wenn nun die nach dem Vorsatz oder nach dem göttlichen Rathschluß Berufenen, V. 29., ihm gleichgestaltet sein, wenn sie der göttlichen Natur durch den Geist der Herrlichkeit in verklärter Leiblichkeit theilhaft werden sollen, so folgt, daß auch der Gottmensch von Uran in absoluter geistesklarer Leiblichkeit in der Herrlichkeit ist. Er ist als die-

ſes Ebenbild das Urbild der Erlösten, welche das Bild des Himmliſchen, nämlich des zweiten Menſchen aus dem Himmel tragen werden 1 Kor. 15, 49. In dem Sohne Gottes iſt mithin nach dem Rathſchluß ſeines Vaters Gott und Menſch auf's Innigſte von Uran geeinigt, er iſt Gott, indem die ganze Fülle der Gottheit in ihm wohnt, er iſt Menſch, indem dieſe Fülle das Weſen ſeiner urbildlichen abſolut vollkommenen menſchlichen Geſtalt iſt[1]).

Die Kirchenlehre erkennt zwar an, daß der Herr in menſchlicher Leiblichkeit erhöhet worden iſt, aber daß er von Uran der Gottmenſch ſei, das wird als ein barocker Gedanke, als ein häretiſcher Irrthum betrachtet werden. Dieſer Vor-

[1]) Beyſchlag a. a. O. S. 441. „Es darf wohl gefragt werden, ob etwas, das den Herrn ſo weſentlich zu unſerem Heiland und Verſöhner macht, wie ſeine Menſchheit, zugleich etwas für ſeine Perſon ſo Unweſentliches und Nebenſächliches ſein könne, oder wenigſtens — wenn auch das denkbar ſein ſoll — ob es denn möglich ſei, daß ſeine ganze Perſon, das Weſentliche, die Subſtanz, ausgedrückt würde durch das Unperſönliche und Unweſentliche, durch das Accidens — den Begriff: Menſch?" Baur, Paulus, S. 630. „Weſentlich Menſch, heißt es daſelbſt, iſt Chriſtus, der urbildliche, das höhere Princip der menſchlichen Natur in ſich darſtellende Menſch, — hat er aber als ſolcher erſt dann zu exiſtiren angefangen, als er als menſchliches Individuum in der Perſon Jeſu von Nazareth geboren wurde? — Die Ordnung, in welcher das Pneumatiſche auf das Pſychiſche folgt, kann nur für die zeitliche Entwicklung gelten, an ſich aber iſt das Pneumatiſche nicht bloß zeitlichen Urſprungs, und wenn Chriſtus dieſes höhere Princip der menſchlichen Natur in ſich darſtellt, führt der Begriff ſeiner Perſönlichkeit von ſelbſt über ſeine bloß individuelle Exiſtenz auf das Allgemeine zurück, das ſie zur Vorausſetzung hat. Schon von dieſem Geſichtspunkt aus kann die Vorſtellung der Präexiſtenz Chriſti bei dem Ap. gar nicht unerwartet ſein. Der Ap. erklärt, daß Chriſtus weſentlich Menſch, das eigentliche Element ſeiner Perſönlichkeit aber der Geiſt iſt, daß der Geiſt ſomit in ihm, ſchon vor ſeiner menſchlichen Exiſtenz, in der Form der menſchlichen Perſönlichkeit exiſtirte. Erwägt man, daß der Ap. Chriſtus den geiſtigen, himmliſchen Menſchen, den Herrn vom Himmel 1 Kor. 15, 47., den Herrn der Herrlichkeit 1 Kor. 2, 8., den Geiſt 2 Kor. 3, 17., nennt und zwar nicht bloß ſofern er durch ſeine Auferſtehung erhöht und verherrlicht worden iſt, ſondern ſchlechthin nach ſeinem Weſen überhaupt, ſo möchte kaum eine andere Vorſtellung hieraus abſtrahirt werden können."

wurf würde indeſſen nicht uns, ſondern die hl. Schrift treffen. Wo beide nicht harmoniren, wird der Irrthum auf jener Seite zu ſuchen ſein. Allein dieß wird nicht anerkannt. Man verharrt lieber im Gegenſatz gegen die heil. Schrift, man bleibt lieber in unauflöslichen Widerſprüchen hängen, ehe man ein Jota der Kirchenlehre auf- und der der hl. Schrift die Ehre gibt.

Zuerſt iſt nun gegen die Kirchenlehre darauf aufmerkſam zu machen, daß die hl. Schrift nirgends ſagt, der Logos oder der vorweltliche Chriſtus ſei Menſch geworden. Wenn dieß irgendwo geſchähe, ſo könnte er freilich nicht ſchon vorher in menſchlicher Geſtalt exiſtirt haben — ſie ſagt aber nur: „er ſei Fleiſch geworden", was keineswegs gleichbedeutend iſt mit: „er iſt Menſch geworden." Denn in dieſem Falle müßte ja der Menſch ſein Menſchſein im Tode ablegen. Auch kann das Fleiſch nicht einen weſentlichen Beſtandtheil ſeiner menſchlichen Natur bilden, denn wie dürfte doch der Ap. bezeugen: „Fleiſch und Blut werden das Reich Gottes nicht ererben" 1 Kor. 15, 50., da es vielmehr, wenn es in irgend welcher Weiſe zur menſchlichen Natur gehört, auch im ewigen Leben bewahrt werden müßte, ja niemals abgelegt werden könnte. Die Formel: „Das Wort ward Fleiſch" hat daher die Bedeutung: es habe die Exiſtenzform, in welcher der Menſch gegenwärtig um der Sünde willen iſt, angenommen. Der gleiche Gedanke liegt auch in Phil. 2, 7. Der Begriff der Knechtsgeſtalt ſteht nicht nur im Gegenſatz gegen die Gottesgeſtalt, ſondern auch im Gegenſatz gegen die urſprüngliche Exiſtenzweiſe des erſtgeſchaffenen Menſchen. Weil der Herr in der Knechtsgeſtalt iſt, darum kann er den Tod am Kreuz erleiden. Der Begriff der Knechtsgeſtalt iſt verwandt mit dem des Todes; ſie iſt der Leib dieſes Todes. Der erſtgeſchaffene Menſch war urſprünglich nicht dem Tode unterworfen, er hatte keine Knechtsgeſtalt, ſondern eine königliche, er war zum Herrſcher und König über die Erde als das Ebenbild Gottes in ſeiner unmittelbaren Vollkommenheit beſtellt. Das ſteht ſomit nach der hl.

Schrift feſt! Die Begriffe: Fleiſchwerden und Menſchwerden ſind völlig verſchieden. Auch iſt nicht einzuſehen, warum eine abſolut vollkommene menſchliche Exiſtenzweiſe vor ſeiner Fleiſchwerdung für den Sohn Gottes etwas herabwürdigendes haben und ein unvollziehbarer Gedanke ſein ſoll. Es iſt geradezu das Gegentheil richtig. Wenn er nach vollbrachter Erlöſung in menſchlich-leiblicher Geſtaltung ſich geſetzt hat auf den Thron der Majeſtät in der Höhe, wenn er in ſolcher herrſchen und regieren wird von Ewigkeit zu Ewigkeit, ſo kann die menſchliche Exiſtenzweiſe unmöglich als eine Beſchränkung betrachtet werden. Im bejahenden Falle würde man zu der Behauptung genöthigt ſein: in ſeinem überweltlichen Zuſtand habe er in abſoluter Entſchränkung als reiner Geiſt exiſtirt, aber vom Augenblick ſeiner Fleiſchwerdung habe er dieſe göttliche, geiſtige Exiſtenzweiſe für immer und ewig abgelegt [1]). Es widerſpricht aber nicht bloß dem innerſten Gefühl, es iſt auch ein unvollziehbarer, mit der Gerechtigkeit Gottes im ſchneidendſten Widerſpruch ſtehender Gedanke, daß er als Lohn ſeines im bitterſten ſchmachvollſten Tode bewährten Gehorſams eine niedere und beſchränktere Exiſtenzweiſe als die, welche er vorher hatte, empfangen haben ſoll. Und wie doch will man damit ſeine Bitte Joh. 17, 5. in Einklang bringen, mit welcher er die gleiche Exiſtenzweiſe, die gleiche Herrlichkeit, zurückbegehrt, welche er urſprünglich beſeſſen hat? [2]). Zu jener Behauptung iſt aber die Kirchen-

[1]) J. P. Lange, Chriſtl. Dogm. II. S. 212. „Diejenigen, welche den Gottesſohn in eine ſchlechthin hiſtoriſche Menſchheit hüllen, nehmen eine dieſſeitige Gottesveränderung an. Nach ihnen iſt der Sohn Gottes zufällig Gottmenſch geworden, um in dieſer Geſtalt die Menſchen erlöſen zu können. Und obwohl dieſe Menſchwerdung eine Erniedrigung war, ſo iſt er doch auch in ſeiner Erhöhung Gottmenſch geblieben."

[2]) Conradi, Kritik der chriſtl. Dogmen. 1841. S. 258. „Da Chriſtus beim Vater ſchon exiſtirte, ehe er in die Welt gekommen iſt, ſo iſt auch jene ſeine Exiſtenz, ſeine wahre, ſeiner Natur und ſeinem Begriffe angemeſſene Exiſtenz und folglich mußte er auch zu ihr wieder zurückkehren. Wenn aber jene Präexiſtenz Chriſti die wahre Geſtalt ſeines Weſens, die ſeinem Begriff entſprechende Form iſt, ſo mußte er

lehre genöthigt, wenn sie sich nicht zu der Annahme entschließen will, daß die göttliche Gestalt, in welcher Christus ursprünglich war, die menschliche in absoluter Schönheit und Vollkommenheit ist [1]).

---

auch, indem er zu ihr zurückgekehrt ist, in dieser Form wieder zurückkehren, in welcher er war, ehe er in die Welt gekommen. Er existirte aber beim Vater vor seiner Menschwerdung als Logos, als göttliche Persönlichkeit, ohne die Menschheit. In seinem Hingang zum Vater hat er indessen seine Menschheit mitgenommen, und nun existirt er in der Einheit mit seiner Menschheit, als göttlich-menschliche Persönlichkeit, als Gottmensch. Und diese Existenz ist nicht eine vorübergehende, so daß er die Menschheit wieder ablegte, sondern die Menschheit ist mit seiner Persönlichkeit bleibend verbunden, sie gehört wesentlich zu ihrem Begriff und ist also ein integrirendes Moment des verherrlichten Zustandes, in welchem Christus nun in alle Ewigkeit bleiben wird. Somit tritt hier eine wesentliche Differenz ein zwischen dem Zustande der Präexistenz Christi und dem Zustande seiner Verherrlichung nach seiner Himmelfahrt. Dort existirte Christus ohne die Leiblichkeit, nnd hier in und mit der Leiblichkeit. Und doch ist jeder Zustand ein vollkommener Zustand, jeder entspricht dem Begriffe seiner Persönlichkeit und ist der wahrhaftige Ausdruck seines Wesens. Wie ist dieser Widerspruch aufzuheben? Für die Kirchenlehre ist er unauflöslich. Denn sie kann weder zugeben, daß die Präexistenz Christi vor seiner Menschwerdung nicht die wahrhaftige, vollständige Existenz seiner Persönlichkeit gewesen, noch auch daß seine Existenz, in welche er durch seine Himmelfahrt eingegangen, nicht die wahre Wirklichkeit seines Begriffs sei. Wäre aber jenes Dasein vor seiner Menschwerdung schon die volle Wirklichkeit seiner Persönlichkeit gewesen, so hätte er die Menschheit nicht als bleibendes und somit integrirendes Moment in sie aufnehmen können, sondern hätte sie vielmehr, um in jenen Zustand zurückzukehren, vor seiner Himmelfahrt wieder ablegen müssen; ist aber seine durch die Himmelfahrt und die Verbindung mit der Leiblichkeit vermittelte Existenz erst der ganze vollständige Begriff seiner Persönlichkeit, so war die frühere Form seiner Existenz eine unvollständige, mangelhafte, also nicht seine wahre Persönlichkeit."

[1]) Die Evang. Kirchenzeitung. 1864. S. 756. bemerkt gegen Schenkel, die christl. Dogmatik. S. 643. und 710., welcher Christus als die Idee oder als das vollkommene Urbild der Menschheit bezeichnet, das zwar vor dem Selbstbewußtsein Gottes als anderes Selbst gestanden, d. h. als Idee in Gottes Selbstbewußtsein gewesen, aber erst in der Zeit als Mensch verwirklicht worden sei: „Es kann an dieser christologischen Anschauung wohl die Selbstüberhebung nicht stark genug gerügt werden,

Auf einen weiteren Grund für unſere Annahme macht

die der Gleichſtellung von Gottheit und Menſchheit zu Grunde liegt. Eine Dogmatik, die ſich eine derartige Verwiſchung der Linie zwiſchen dem Göttlichen und Menſchlichen zu Schulden kommen läßt, möchte eher den Namen einer heidniſchen als den einer chriſtlichen verdienen." Dieſe Rüge iſt nicht ohne Wahrheit in Bezug auf die Schenkel'ſche Anſchauung; von ihr aber unterſcheidet ſich unſere Darſtellung ſchlechthin. Dennoch könnte ſie auch gegen uns gewendet werden, und darum erwiedern wir darauf: Was thut denn Gott anders, wenn er den Menſchen nach ſeinem Ebenbilde ſchafft, als daß er die Linie zwiſchen dem Göttlichen und Menſchlichen verwiſcht? Denn der Menſch war nicht bloß formell, ſondern weſentlich zum Ebenbild Gottes geſchaffen. Und was thut Gott anders, als dieſe Linie aufheben, wenn er den auferſtandenen Chriſtus in einem menſchlich verklärten Leibe über alles Fürſtenthum, Macht, Herrſchaft und alles was genannt mag werden im Himmel und auf Erden hoch erhöhet, und, wie Philippi ſagt, in das Conſortium der hl. Dreieinigkeit aufnimmt? Die Gottheit Chriſti muß ihrem Weſen nach mit der Menſchheit verwandt ſein, denn wie ſonſt könnte er die menſchlich-leibliche Form in alle Ewigkeit beibehalten? Wenn die menſchliche Form nicht urſprünglich im Rathſchluß Gottes zu dieſer Höhe beſtimmt geweſen wäre, ſo hätte ſie nie ſo hoch erhoben werden können, und wenn das Weſen Chriſti nicht urſprünglich das Princip der Menſchheit in ſich trüge, ſo hätte er ſie nimmermehr annehmen können. Die abſtracte Trennung des Kritikers zwiſchen Menſchlichem und Göttlichem iſt daher nicht ſchriftgemäß. Und ſollen denn jene Ausſagen der hl. Schrift von einer Vergottung des Menſchen, von einer innigen Einheit des Göttlichen und Menſchlichen keine volle Wahrheit haben? Iſt es z. B. nicht im allereigentlichſten Sinne richtig, daß die Gläubigen den heil. Geiſt als ihre weſentliche Beilage empfangen? Daß ſie Brüder Chriſti ſind, gleichgeſtaltet dem Sohne Gottes, was ſich doch nicht bloß auf ihre Form beziehen kann, denn wie ſollten ſie ihm darin gleich zu werden vermögen, wenn ſie des Weſens ermangelten, das der Exponent der Form iſt? Wie könnte Chriſtus der Erſtgeborne unter vielen Brüdern genannt und geſagt werden, daß die letzteren der göttlichen Natur theilhaft werden und mit ihm in ſeiner Herrlichkeit ſein ſollen, die er hatte, ehe der Welt Grund gelegt war, alſo in der übergeſchöpflichen Herrlichkeit? Oder wie? iſt es vielleicht eine hyperboliſche, d. h. eine unwahre Ausſage, daß ſie mit Chriſto ſitzen ſollen auf ſeinem Stuhl, womit ja nicht bloß eine äußere Würde gemeint ſein kann? Nach der hl. Schrift entſpricht die Würde dem Sein und Weſen. Weil die Erlöſten göttlicher Natur theilhaft geworden ſind, können ſie mit Chriſto herrſchen und regieren. Wir ſehen mithin: Die hl. Schrift kennt die Linie nicht, wie ſie der Kritiker

Beyſchlag[1]) aufmerkſam: „Wenn Gott von Ewigkeit die Gläubigen in der Geſtalt, welche ſie in der Gemeinſchaft ſeines Sohnes gewinnen, anſchaut, ſo muß er auch von Ewigkeit her ſeinen Sohn anſchauen in der Geſtalt, in welcher er mit den Menſchenkindern Gemeinſchaft hat, in der Menſchengeſtalt. Die bezeichnendſte unter jenen nicht wenigen Stellen dürfte Röm. 8, 29. ſein, wo die von den Gläubigen zu erwartende Kindſchaft beſchrieben wird als ein „Gleichgeſtaltetſein dem Ebenbild ſeines Sohnes, auf daß derſelbige der Erſtgeborne ſei unter vielen Brüdern.“ Werden

---

zieht, obgleich Chriſto, wie ſchon früher bemerkt wurde, im Vergleich mit denen, welche er ſeine Brüder nennt, eine ſpecifiſche Würde zukommt. Wie viel würdiger und ſchriftgemäßer denkt doch Luther über die hohe Würde und Beſtimmung des Menſchen! So ſagt er, um nur eine Stelle anzuführen (Walch. V. 1353): „Daher, daß Chriſtus von Natur Gottes Sohn iſt, hat er alle Macht und Gewalt bei dem Vater, weil er aber wahrhaftiger Menſch iſt, damit er uns zugehöret — hat er ſolch' ſeine Gewalt und alle Macht uns, als die wir derſelbigen Natur und ſeine Brüder und Miterben ſein ſollen, geſchenket und gegeben.“ S. 1369: „Denn das iſt die unausſprechliche Herrlichkeit und Ehre des menſchlichen Geſchlechts, daß es ſo hoch erhaben wird, nicht ſchlecht gen Himmel unter die hl. Engel oder Erzengel, welches doch trefflich große Fürſten und Herren ſind, geſetzt, ſondern ſchlecht Gott ſelbſt gleich geſetzt.“

[1]) a. a. O. S. 444. Seine Anſicht von einer nur idealen unperſönlichen Präexiſtenz des Sohnes Gottes (S. 452.) können wir ſelbſtverſtändlich nicht theilen; ſie widerſpricht der hl. Schrift ebenſo ſehr, wie der Würde und Beſtimmung des Sohnes Gottes. Was aber ſeine Behauptung (S. 455.) betrifft: „Wer aus einem in jedem Sinne fertigen Sein einen Uebergang in's Unfertige, in's Werden ſucht, der hat ſich das einfach Undenkbare zu denken geſetzt,“ ſo dürfte ſie ihren Grund in einer noch unfertigen anthropologiſchen Anſchauung haben. Sie erweist ſich ſchon darum als eine irrige, weil ſie zugleich auch die Möglichkeit der Wiedergeburt leugnen muß, denn in derſelben wird nach der hl. Schrift der hl. Geiſt nicht als ein Unfertiger, ſondern als ein Fertiger verliehen, wenn ihn auch der Gläubige im Fortgang der Heiligung ſich immer mehr für ſein perſönliches Leben anzueignen hat. Wie aber deßhalb die irdiſche Lebensgeſchichte des Gläubigen keineswegs unvermeidlich zur bloßen Scheingeſchichte wird, ſondern vielmehr zu einer in voller Wahrheit erfüllten Geſchichte, ähnlich verhält es ſich auch mit der irdiſchen Lebensgeſchichte Chriſti. Das Nähere gehört nicht hieher.

wir da nicht ſagen dürfen: wenn ohne Ueberſchreitung der urſprünglichen göttlichen Idee der Menſchheit, vielmehr in ausdrücklicher Verwirklichung eines ewigen göttlichen Vorſatzes (V. 23.) Menſchenkinder dem Bilde des Sohnes Gottes ſo gleichgeſtaltig werden ſollen, daß zwiſchen ihm und ihnen kein anderer Unterſchied bleibt als der des Erſtgebornen unter ſeinen Brüdern, dann muß es auch der Idee des Gottesſohnes weſentlich ſein, den nach Gottes Willen geſtalteten Menſchen zu gleichen, alſo das Urbild der gottwohlgefälligen Menſchheit zu ſein? Denn ein Gottſein, das im Unterſchied und Gegenſatz zum Menſchſein das Weſen ſeiner Perſon ausmachte, wäre und bliebe doch für ſolch' eine brüderliche Gleichheit zwiſchen dem Gottesſohn und den Menſchenkindern ein Hinderniß, nicht minder groß und unüberſteiglich, als es einer etwaigen Gleichheit zwiſchen den Menſchen und Gott dem Vater im Wege ſtände (vgl. 1 Tim. 6, 16.).

Zu dem gleichen Reſultat gelangen wir, wenn wir das Verhältniß des Leibes zum Geiſte des Sohnes Gottes in's Auge faſſen. Der Leib iſt, wie ſich nicht leugnen läßt, dem Geiſte nicht bloß äußerlich angethan, gleichſam ein Kleid, das man beliebig an- und ausziehen kann, ſondern er ſteht mit ihm in der allerengſten und innigſten organiſch-dynamiſchen Verbindung. Ganz beſonders gilt dieß von dem geiſtlichen Leib. Den ſeeliſchen Leib haben wir von unſern Eltern überkommen; Seele und Leib ſind etwas Gegebenes, eine Vorausſetzung, welche jeder Menſch vorfindet. Sodann iſt auch dieſer Leib der Eitelkeit, wie alles, was auf dieſer Erde iſt, unterworfen. Die Seele ſelbſt trägt von Haus aus die Potenz der Fleiſchlichkeit in ſich, und Seele und Leib erbauen ſich darum gemeinſam, ſo aber daß der Leib das zwar nicht adäquate, aber dennoch immer ein Abbild der Seele, die Erſcheinungsform derſelben iſt. Theils darum, theils weil der gegenwärtige Leib wegen der gegenſeitigen Ausſchließung ſeiner Theile nur ein zuſammengeſetztes Ganze iſt, iſt er von der Seele trennbar. Der Leib iſt zwar nicht äußerlich zur Seele hinzugekommen, aber dennoch aus Stoffen erbaut, die

dem innerſten Weſen derſelben nicht entſprechen. Das iſt der Grund, warum der Ap. (2 Kor. 5, 4.) ſagt: „Dieweil wir in der Hütte ſind, ſeufzen wir und ſind beſchweret.“ Ganz anders wird es ſich mit dem geiſtlichen Leib verhalten. Zwar der Bauſtoffe, aus welchen er gewoben wird, kann auch er nicht entbehren, aber dieſe Bauſtoffe ſind die Herrlichkeit, welche Geiſt und Leben iſt. Und ferner iſt dieſer Leib in keiner Weiſe etwas von Außen zum Geiſte Hinzugekommenes, nicht etwas ohne unſer Zuthun Ueberkommenes, ſondern er iſt das freie Product des Geiſtes. Nur was aus der Freiheit ſtammt, hat einen abſoluten Werth. Der Menſch iſt dazu berufen ſeine leibliche Vorausſetzung aufzuheben und zu negiren und ſie in freier perſönlicher Weiſe zu ſetzen. Die geiſtliche Perſönlichkeit iſt alles durch ſich ſelbſt und demnach auch wieder ganz und gar durch die Gnade und Kraft Gottes. In dem Werden der geiſtlichen Perſönlichkeit concurrirt ebenſo die Freiheit des Menſchen, wie die Wirkſamkeit des hl. Geiſtes. Ein ſolcher geiſtlicher Leib in ſeiner Vollendung iſt mithin das Product des Geiſtes. Dieß iſt jedoch nur unter der Vorausſetzung möglich, daß der Geiſt in ſich ſelber eine leibliche Beſtimmtheit, ein Princip der Leiblichkeit hat. Somit iſt der Leib die vollkommen adäquate Erſcheinungsform des Geiſtes; er ſpiegelt ſich ganz und gar in ihm ab, es iſt nichts im Geiſte, was nicht im Leibe offenbar würde.

Wenden wir nun dieſe Sätze auf die Leiblichkeit des erhöhten Chriſtus an, ſo ergibt ſich zuerſt, daß er ſie unmöglich wie ein fremdes Gewand angezogen haben kann. In einem ſolchen Leibe würde er ſich nicht nur beſchwert fühlen, ſondern Geiſt und Leib würden, weil nicht von Haus aus in ihrem Princip verwandt und homogener Natur, entweder gleichgültig nebeneinander hergehen und die Einheit beider Bewegungen etwa auf einer präſtabilirten Harmonie beruhen, eine Annahme, welche der Bedeutung des Leibes und ſeinem Verhältniß zum Geiſte ſchlechthin widerſpräche. Auch wäre der Herr nicht wahrhaft unſer Bruder, wenn Geiſt und Leib nicht in der gleichen organiſch-dynamiſchen

Verbindung ſtünde wie bei den Seinigen. Oder es würde ein unauflöslicher Widerſpruch, ein ungeheurer abſolut peinlicher Zwieſpalt in ſein Selbſtbewußtſein geſetzt, da ſich Weſen und Form ſchlechthin widerſprächen, denn ſeinem Weſen nach wäre er göttlich und abſolut, ſeiner Form nach endlich, menſchlich, kreatürlich. Jene, wie dieſe Annahme iſt unmöglich. Wir ſind daher genöthigt, ſeine leibliche Form als eine ſeinem Geiſte immanente zu betrachten. Aber wann iſt denn dieſes Princip der Leiblichkeit — (man erlaube dieſen Ausdruck) — in ſeinen Geiſt gekommen? Etwa damals, als er Fleiſch wurde, in deſſen Folge er nun in verklärter Leiblichkeit exiſtirt? Allein dieſe Annahme verwickelt uns in eine neue Schwierigkeit, da ſich der erhöhte Chriſtus unmöglich identiſch wiſſen könnte mit dem Vorweltlichen, wenn der Logos reiner Geiſt geweſen ſein ſoll. Er fände ſich jetzt als einen leiblich beſtimmten, und das iſt eine Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins, mithin eine ſpecifiſche Beſtimmtheit des Geiſtes, weil alle Functionen deſſelben, wenn der Leib eine Bedeutung für ihn haben ſoll, durch den letzteren vermittelt ſind. Die Zuſtändlichkeit ſeines Selbſtbewußtſeins iſt mithin von der ſeiner Präexiſtenz abſolut verſchieden, und es fragt ſich daher ſehr, ob er ſich als denſelben wiſſen könnte, welcher er früher war. Die leibliche Beſtimmtheit wäre für ihn etwas abſolut Neues, ſie würde eine abſolute Scheidewand zwiſchen jetzt und früher bilden, die er nicht transcendiren könnte, um ſich in ſeine frühere Exiſtenzweiſe zu verſetzen. Sollte ſie aber möglich ſein, ſo würde er ſich im Vergleich mit ſeiner früheren abſoluten Geiſtigkeit einer kreatürlichen Endlichkeit und Beſchränktheit unterworfen fühlen und wiſſen, die ja nach der gangbaren, aber irrthümlichen Anſicht, da vorhanden ſein ſoll, wo der Geiſt in der Form der Leiblichkeit exiſtirt. Wir gelangen mithin auch von dieſem Standpunkt der Betrachtung zu dem gleichen Reſultat, das wir eben genannt haben. Der Herr würde als Lohn ſeines Gehorſams im Vergleich mit ſeiner frühern abſolut geiſtigen Exiſtenzweiſe bei ſeiner Erhöhung in eine

ſtets fortdauernde leidentliche Zuſtändlichkeit, in eine Beſchränktheit verſetzt worden ſein, die ſich fortwährend in ſeinem Selbſtbewußtſein als eine Bürde und Feſſel reflectiren müßte und ihn nie mehr zu jener abſoluten Klarheit gelangen ließe, die er vor der Welt hatte. Das iſt nun aber ſchlechterdings unmöglich. Vielmehr hat er die völlig gleiche Herrlichkeit ohne irgend einen Abbruch und ohne alle Veränderung ſeines geiſtigen Weſens zurückempfangen und ſo bleibt denn nur die Annahme übrig, daß er in der Herrlichkeit ſchon die abſolut reine und vollkommene menſchliche Geſtalt hatte, wie nach ſeiner Erhöhung. Nur in einer Hinſicht wird ſich dieſe von jener unterſcheiden. Es werden die Merkmale ſeines Todes an ſeinem in ewiger Klarheit leuchtenden Leibe als die Siegeszeichen ſeiner Liebe ſichtbar ſein. Nun erſt erklären ſich auch jene Worte vollſtändig, daß die ganze Fülle der Gottheit in ihm leiblich wohnt. Dieſes Prädicat deutet den Charakter, die Beſchaffenheit jener Fülle der Gottheit an. Obgleich ſie wie in Gott Geiſt iſt, ſo trägt ſie dennoch das Princip der Leiblichkeit in ſich, das ſich in einer ihr entſprechenden Exiſtenzform darſtellt.

Die Beſtreitung dieſes Reſultates geht von einer nichts weniger als ſchriftgemäßen Anſchauung der Leiblichkeit überhaupt aus. Die Begriffe Leiblichkeit, Unvollkommenheit und Beſchränktheit werden als correlate betrachtet. Wir haben keine andere Vorſtellung als die von unſerer fleiſchlichen Leiblichkeit, ſie beherrſcht unſer Denken und wird unwillkührlich auch auf die geiſtliche Leiblichkeit übergetragen. Das iſt der Grundirrthum, daß man Fleiſchlichkeit und Leiblichkeit verwechſelt. Die Fleiſchlichkeit iſt eine Leiblichkeit, die aus dem Weſen dieſer der Eitelkeit unterworfenen Welt herausgeboren iſt. Die Leiblichkeit der Verklärten iſt ihrem Weſen und Princip nach der Herrlichkeit, welche Geiſt und Leben iſt, homogen. Erwägen wir nun, daß der Sohn Gottes die ganze Fülle der Gottheit, den Geiſt ohne Maß beſitzt, daß ſein Geiſt in abſolut-ethiſcher Lichtesklarheit das Princip ſeiner Leiblichkeit iſt, ſo wird ſie keine Beſchränkung

des Geiſtes, ſondern vielmehr die abſolut adäquate Erſcheinungsform deſſelben, die Urform und der Urtypus aller Schönheit, die abſolute Idealität der menſchlichen Geſtalt ſein [1]). Der Geiſt Chriſti erfährt ſchlechterdings keine Hemmung vom Leibe, ſondern dieſer iſt eins mit dem Geiſte, einweſig, wie Gott als abſoluter Geiſt einweſig iſt. Die Leiblichkeit iſt ſchlechthin zurückgenommen in den Geiſt, wie der Geiſt ſchlechthin reflectirt im Leibe. Sein ganzes Leben iſt daher abſolute Freiheit und Harmonie, abſolute Schönheit und Herrlichkeit.

Wir berühren ſchließlich nur noch einen Punkt. Wenn man die himmliſche Gottmenſchheit Chriſti leugnet, ſo iſt man genöthigt, den Sündenfall als ein überaus glückliches Ereigniß zu betrachten. Das ſteht nach der orthodoxen Lehre feſt, daß ohne denſelben der Sohn Gottes nicht Menſch geworden wäre, da der Menſch keiner Erlöſung bedurft hätte. Er würde mithin nimmermehr unſer Fleiſch und Blut angenommen haben, wir könnten uns nicht rühmen, daß er unſer Bruder geworden ſei, wir dürften uns nicht freuen, daß wir in ihm hoch über alle Kreatur, ſelbſt über die Engel erhöht werden ſollen. Jene überaus innige Verbindung mit ihm, wie die des Leibes mit dem Haupte u. ſ. w., würde nicht ſtattfinden. Als zweite Hypoſtaſe ſtünde er in unendlicher Höhe über den Menſchen und zwiſchen ihm und ihnen wäre eine unüberſteigliche Kluft befeſtigt. Der Sündenfall wäre die alleinige Urſache, daß er aus dieſer Höhe ſich herabgelaſſen und durch ſeine Menſchwerdung in eine bleibende Verbindung mit ihnen eingegangen, ja ihr Bruder

---

[1]) Schelling a. a. O. IV. 25. „Einen unendlichen Inhalt, alſo einen Inhalt, der eigentlich der Form widerſtrebt, jede Form zu vernichten ſcheint, einen ſolchen unendlichen Inhalt in der vollendetſten Form darzuſtellen, das iſt die höchſte Aufgabe der Kunſt. Gott iſt keineswegs ein Gegenſatz der Endlichkeit und der, wie man ſich vorſtellt, nur in dem Unendlichen ſich gefiele, ſondern dadurch zeigt er ſich als die höchſte, künſtleriſche Natur, daß er das Endliche ſucht, und gleichſam nicht ruht, bis er alles in die faßlichſte, begreiflichſte, endlichſte Form gebracht hat.“

geworden wäre. Mit Unrecht würde den erſtgeſchaffenen Menſchen der Vorwurf der Uebertretung des göttlichen Verbotes treffen, ſie wäre ja die Urſache unſeres Heiles. Das Verbot Gottes könnte nicht ernſtlich gemeint geweſen ſein, der Sünde würde ihr Stachel ausgebrochen, ja ſie wäre von Gott ſelbſt gewollt und abſichtlich herbeigeführt worden, da nur auf dieſem Wege ſein Rathſchluß verwirklicht werden konnte. In der That! wir hätten alles Recht, mit Auguſtin auszurufen: o felix culpa, quae talem redemptorem meruisset!

Anhang. Zur neueren Geſchichte dieſer Lehre.

Die Geſchichte dieſer Lehre würde eine eigene Schrift erfordern; wir beſchränken uns hier auf einige Mittheilungen aus der neueren Zeit. In der frühſten Zeit der Kirche finden ſich die Keime derſelben bei all' den Kirchenvätern, welche lehren, daß der unſichtbare Gott ſich in ſeinem Ebenbilde oder Sohne geoffenbart habe, weil ſeine Erhabenheit und Majeſtät zu hehr ſei, als daß er unmittelbar mit den Geſchöpfen in Verbindung treten könne. In ſeinem Sohne, welcher von ihm ausgegangen ſei, habe er ſich zu denſelben herabgelaſſen. Wir nennen nur folgende Kirchenväter aus dem zweiten und dritten Jahrhundert: Clemens von Rom, im erſten Brief an die Korinth. c. 33. 35. 36; den Hirten des Hermas. Vis. 3. 3; den Brief an Diogenes, c. 8. 9; — Juſtin Martyr. Dial. c. Tryph. 60. 127. u. ſ. w. Nach Juſtin c. 128. trug der Logos die Potenz der Menſchwerdung, der Leiblichkeit in ſich; Theophilus ad. Autol. I. 2; Irenäus adv. haeres. lib. IV. c. 5. 20., beſonders IV. 6. 6; wo er den Sohn das Sichtbare des Vaters und IV. 2. 2., wo er ihn das Maß des Vaters nennt; Clemens von Alexand., Strom. 6. 801; Paed. I. 2. 99. I. 7. 132. Cohort. ad. Graec. c. 10. p. 86. Er bezeichnet ihn geradezu als das ſichtbare Ebenbild des unſichtbaren Vaters, Strom. V. 6. fin. Das Gleiche lehrt auch Tertullian, adv. Marc. II. 27. (vgl. deſ. op. ed. Semler II. 250. V. 41.), ja er erkennt auch eine Geſtalt des Sohnes Gottes an, adv. Prax. c. 7. — Novatian, de Trinit. c. 18. 22. Sogar bei Origenes kommen noch ähnliche Andeutungen vor, ſo wenn er Gott den Ueberſeienden, den über alles Sein Hocherhabenen nennt, contr. Cels. VI. 62. 64. In Joan. Com. T. I. 22. XIII. 3. 21; de Martyr. p. 307; den Sohn aber als das beſtimmte concrete Sein bezeichnet, c. Cels. VI. 64; de princ. I. 3. 5; in Joan II. 18. u. ſ. w.

Für die weitere Entwicklung dieſer Lehre bis zum achtzehnten Jahrhundert verweiſen wir auf Dorner, Lehre von der Perſon Chriſti I. 1002 ff. II. 636. 806. 854—866. Vgl. daſelbſt auch die Bemerkung, daß dieſe Anſicht beſonders ſcharfſinnig vertheidigt wird von dem noch jetzt in England in hohem Anſehen ſtehenden Verfaſſer der Glory of Christ as God man. In three discourses von J. Watts. Lond. 1746. Vgl. fr. Dorner II. 870. 925. Dorner beurtheilt dieſe Lehre ſehr mild und hat an ihr nur auszuſetzen, daß es unbegreiflich bleibe, wie eine ſo vollendete Seele nach der Incarnation nicht eine bloße doketiſche Entwicklung habe; auch ruhe die ganze Theorie auf der Vorausſetzung eines ſehr äußerlichen und zufälligen Verhältniſſes zwiſchen Leib und Seele. Beide Bemerkungen treffen unſere Darſtellung nicht von ferne.

In Deutſchland wurde dieſe Lehre am ausführlichſten von J. W. Peterſen, das Geheimniß des Erſtgebornen aller Kreaturen, 1711. dargeſtellt. Eine genauere exegetiſche Begründung iſt in der damaligen Zeit nicht zu erwarten. Seine Argumentation geht von einzelnen bibliſchen Ausſagen aus, die aber nicht in ihrem innern Zuſammenhang betrachtet werden. Wir führen nur einige Sätze an. So heißt es in der Vorrede: was ein Haupt der Gemeine iſt, das muß mit den myſtiſchen Gliedern der Menſchen einige Gemeinſchaft haben, die pure Gottheit aber kann nicht ein Haupt ſolcher myſtiſchen Glieder ſein, darum wird in Kol. 1 nicht von der puren Gottheit gehandelt. S. 2: Gott kann in ſeiner puren unendlichen Gottheit weder gebildet noch geſehen werden, aber Gott iſt in Chriſto ſichtbar worden und darinnen iſt ſein Name und Angeſicht und dieſer Sohn iſt das Ebenbild ſeines Vaters, alſo daß, wer den Sohn ſiehet, den Vater ſiehet, und wer nach ihm gebildet wird, nach Gott gebildet iſt. Wenn dann der erſte Menſch ein Bild iſt, das dem Ebenbilde Gottes gleich iſt, ſo muß auch das Original dem Abbild gleich ſein und das Menſchliche in ſich haben, nach welchem der Menſch gebildet iſt. S. 3: Der Sohn Gottes, Gott das Wort, Jeſus Chriſtus, heißet nicht darum der Anfang der Kreatur Gottes, weil er zuerſt unter den Kreaturen geſchaffen wäre. Das ſei ferne. Er gehöret nicht unter die Zahl derſelben, ſondern durch ihn ſind alle Kreaturen gemacht und durch ihn haben ſie ihr Weſen und Anfang. Wenn gleich tauſend Welten und Zeiten vor dieſer Zeit und Welt geweſen wären, ſo wären ſie doch alle durch Chriſtum den Gottmenſchen erſchaffen worden, indem er allezeit der Anfang, das Princip aller Dinge bleibet. S. 4: Von der puren Gottheit, die mit keinem Dinge zu vergleichen iſt, kann nicht wie vom Erſtgebornen geſagt werden, daß ſie den Vorzug oder Vorgang in allen Dingen habe, Kol. 1, 18. (S. 7.) S. 65: „Alſo und dergeſtalt iſt der hochgelobte Sohn Gottes, inſoweit er in und wegen der himmliſchen Weſenheit und Menſchheit der Erſtgeborne heißet, der Anfang der Kreaturen Gottes und iſt nicht eine

Kreatur, als durch welchen alle Kreaturen geworden ſind und gehet mit ſeiner Kraft durch alle Kreaturen und erhält ſie durch ſeinen allmächtigen Geiſt, der in allen iſt und führet ſie endlich alle (?!) wieder zu ſich und durch ſich in Gott, der alles in allen iſt, wenn das Spiel ſeiner Weisheit und Allmacht, welches er mit den Kreaturen ſpielet, zu Ende iſt und das Ziel erreichet hat." Es iſt nicht zu leugnen, daß Peterſen manchen tiefen Blick in dieſe Lehre gethan hat.

Beſonders iſt hier der tiefſinnige fromme Oetinger als der Begründer der Lehre von der Gottmenſchheit Chriſti zu nennen. Er hat ſie zwar nicht ſyſtematiſch dargeſtellt, dennoch iſt leicht zu erkennen, wie alle ſeine darauf ſich beziehenden Aeußerungen auf einer bibliſch ziemlich allſeitig begründeten Erkenntniß ruhen. Seine Grundvorausſetzung: „Die Leiblichkeit iſt das Ende der Wege Gottes mit der Kreatur" weist darauf hin, daß er eine höhere Anſicht von der Leiblichkeit hat als der Spiritualismus, gegen welchen er ebenſowohl wie gegen den Materialismus kämpft. Beide ſind Abwege von dem bibliſchen Realismus, nach welchem Gott von Anfang an ſich in ſeinem Sohne in geiſtleiblicher Geſtaltung offenbarte. Dieſe geiſtliche Leiblichkeit iſt Grund und Ziel der Offenbarung Gottes. Wir beſchränken uns auf die Mittheilung einiger ſeiner Ausſprüche über dieſe Leiblichkeit. Bibl. Wörterbuch, 1776. S. 429: „Das Urbild des Menſchen hat Gott in ſeiner urſprünglichen Weisheit, welche das ſichtliche Ebenbild Gottes iſt, erſehen. S. 213: Die Weisheit hatte eine Form, Figur und Geſtalt, ſie war das Ebenbild des unſichtbaren Gottes. S. 132: Gott iſt als Geiſt unſichtbar; die Weisheit aber iſt ſichtlich; ſie hat eine Leiblichkeit von den ſieben Geiſtern. S. 143: Der Sohn Gottes war der erſte Adam, alſo Menſch vom Himmel. Alſo gibt es eine himmliſche Menſchheit, darum heißt er der Eingeborne und Erſtgeborne. Die himmliſche Menſchheit iſt es, die wir nicht verſtehen, 1 Kor. 10, 4. S. 187: Sie iſt das, was der zweite Adam vom Himmel gebracht hat, nämlich die himmliſche Menſchheit deſſen, der zugleich im Himmel und auf Erden iſt Joh. 3. Die Weisheit oder das Wort von Anfang hat einen Anfang durch eine Geburt, die wir aber nicht concipiren oder faſſen können. Daß er Vater, Sohn und Geiſt heißt, das kommt von der Offenbarung ſeiner ſelbſt, man mag es eine Geburt heißen oder nicht. Das Wort von Anfang iſt das Eine, da alles inneliegt, geiſtlich und leiblich. S. 537: Gott hat ſich in Chriſto körperlich herabgelaſſen, dieß iſt der Philoſophie und Theologie Aergerniß und Thorheit. Die Grundwahrheit der hl. Schrift ruhet darauf. S. 470: Die Präformaliſten und Schwenkfeld haben gar zu menſchliche Abbildungen und ſetzen die Kreatur in Gott hinein, bildlich präformirt. Hier kann man einen Anfang in Gott denken, wie es heißt: Das Wort war im Anfang bei Gott. Gott ſchafft durch den Odem ſeines Mundes im Anfang und aus dem Anfang, der in der Weisheit

liegt, er gebiert erſtlich ſein Wort in ſich; ſo lange es in Gott iſt, iſt es ohne Kreatur; wann es bei Gott heißt, ſo iſt ſchon ein Anfang, eine Umblickung ſeiner ſelbſt, in ſich ſelbſt. Dieſer Anfang iſt ein Inbegriff aller Kräfte; da ſind die ſieben Geiſter als willkührliche Modi, die ſich Gott gibt zur Kreatur. Gott iſt frei von allem kreatürlichen, und doch faßt ſich die Freiheit Gottes im Entziehen, in der Attraction zur Formung von Kräften, zur Individualität der geſchaffenen Ideen. Gott in ſeiner Tiefe iſt ohne Natur; Gott in der Offenbarung ſeiner Tiefe nimmt Natur an ſich in dem Worte von Anfang. Gott konnte die Offenbarung ſeiner ſelbſt nicht in's Werk ſetzen ohne dieſe geiſtliche ewige Natur. S. 347: Chriſti himmliſche Menſchheit, die er als Herr vom Himmel hatte, war ſchon bei den Israeliten unſichtbar zugegen, dieſe tranken ſchon von dem Felſen, der als Waſſer mitfolgte. Als ſeine himmliſche Menſchheit in Maria kam und er geboren wurde, ſo hat ihn Gott geringer gemacht als die Engel; er hat ihn der Plumpheit des Fleiſches unterworfen. Vgl. fr. S. 132. 215. 225. 407; Auberlen, die Theoſophie Oetingers. S. 236 ff. Dorner a. a. O. II. 1022. und deſſen Bemerkung S. 1037: „Wie fremd und ungewohnt lauten ſolche Worte im 18. Jahrhundert und wie ähnlich ſind ſie andererſeits den Stimmen aus der älteſten Chriſtenheit und der Reformationszeit.“

Den gleichen Grundgedanken begegnen wir bei Ph. Matth. Hahn. Vgl. deſ. Schrift über Gottes Dreieinigkeit und von der Verſöhnung 1779, wieder abgedruckt in einer Schrift mit dem wunderlichen Titel: Drei einfache Grundbegriffe der älteſten und einzig ächt gebliebenen Freimaurerei. (Breslau 1822.) Es heißt daſelbſt S. 13: „In Gott iſt ein dreifaches Leben und eine dreifache geiſtliche Ichheit. Aus dieſen drei verſchiedenen Kräften und urſprünglichen Lebensquellen, die mit ihm gleich ewig ſind, hat Gott ein mittleres, gemildertes Lichtweſen, welches an allen ſeinen Kräften theilnimmt, ausgeſprochen, welches der Abglanz ſeiner Herrlichkeit und das Ebenbild ſeines Weſens iſt, das himmliſche Menſchenbild in dem auswendigen Glanz der Gottheit.“ S. 3: Die erſte Perſon der Gottheit iſt unſichtbar und macht ſich durch die zweite und dritte den Geſchöpfen äußerlich und innerlich offenbar. S. 15: Der Eingeborne iſt mit dem Vater im höchſten Verſtand gleichweſig und gleichewig, weil er der vollkommenſte Spiegel der Gottheit iſt. Dieſer iſt nun durch die Vereinigung mit der himmliſchen Menſchheit der Erſtgeborne alles Geſchöpfs worden, als Gott eine himmliſche und irdiſche Welt zu ſchaffen ſich vorgeſetzt. S. 8: Der Erſtgeborne wurde als urbildlicher Gottmenſch von Ewigkeit geboren, hernach aber wurde er Fleiſch, indem er, oder vielmehr der unſichtbare Gott durch ihn, den geſalbten Gottmenſchen in der Maria durch den hl. Geiſt zeugete. Der war einestheils aus dem Weſen des Erſtgebornen, anderntheils aus dem Fleiſch

und Weſen der Maria.“ In deſſ. Fingerzeig zum Verſtand des Königreichs Gottes und Chriſti 1778. S. 73 ff. ſagt er: „Der Sohn der Liebe iſt das Ebenbild des unſichtbaren Gottes Kol. 1, 15. Das Urbild der Menſchheit, wonach die Menſchen erſchaffen worden 1 Moſ. 1, 27.; der aus dem Vater zuerſt Geborne alles Geſchöpfs. Der ſichtbare Gott, der das ganze verborgene Weſen des Vaters ſichtbar ausdrückt; der Anfang der Schöpfung Gottes Offenb. 3, 14. Der Abglanz ſeiner Herrlichkeit, die geiſtlich leibhafte und geiſtlich ſichtbare Geſtalt des verborgenen, unbegrenzten und allervollkommenſten Weſens Gottes, der alles, was aus dem Unſichtbaren zur Sichtbarkeit kommen ſollte, als die ewige Weisheit Sprüch. 8., als einen vorgezeichneten Riß eines Baues nach aller Zuſammenfügung der Dinge unter ein Haupt in ſich trug und überſahe; in welchem alſo alles ſchon bei ſeiner ewigen Geburt aus dem Vater ſein urſprüngliches Weſen erhalten hat, was in den Himmeln und auf Erden iſt Kol. 1, 16. 17. Er war das Wort Joh. 1, 1., oder vielmehr derjenige, der hernach durch ſein mächtiges Wort alles erſchaffen hat, und alle Offenbarungen Gottes geſchahen durch ihn. Gott ſah ihn auch in ſeiner zukünftigen Menſchwerdung nach allen Ständen ſeiner Erniedrigung und Erhöhung und in demſelben alle Menſchenkinder nach den Ordnungen ihrer Verherrlichung. Er ſah in ihm alle Wege, die Zeit unſerer Hervorkunft aus dem Unſichtbaren, den Ort unſeres Aufenthaltes nach unſern äußerlichen Umſtänden, Glaubenslauf, geſellſchaftlicher Verbindung mit Andern, die zu unſerer Erniedrigung und Erhöhung etwas beitragen werden.“ Vgl. auch deſſ. Betrachtungen und Predigten 1847. S. 203. u. ſ. w. Hieher gehört noch Michael Hahn, der bekannte Gründer der Gemeinſchaft der Michelianer in Würtemberg, welcher in ſeiner Schrift: Briefe über die Offenbarung Gottes S. 212, 295. 326. 337 ff. u. ſ. w. die Gedanken Oetinger's und P. M. Hahn's populariſirt hat. Neues bietet er nicht dar. Das Gleiche gilt auch von J. J. Wirz, vgl. deſſen Biographie, 1862. S. 158 ff.

Man iſt geneigt, die Lehre von der Gottmenſchheit Chriſti als eine ſpecifiſch theoſophiſche zu betrachten. Dagegen ſpricht indeſſen, daß ſie ſich auch bei ſolchen Theologen findet, deren Anſchauung eine durchaus nüchterne iſt. Lavater ſpricht ſich über dieſelbe in ſeiner Schrift: Ausſichten in die Ewigkeit II. 13 ff. in lehrreicher Weiſe aus: „Es dünkt mich, daß man gemeiniglich ganz unrichtig urtheile, wenn man die Gleichheit des Menſchen mit Gott nur in einige wenige Aehnlichkeiten des Gemüths ſetzen will. Die Seele allein iſt ſo wenig der Menſch, als es der Körper allein wäre. Und die Schrift betrachtet den Menſchen nie bloß von der Seite des Geiſtes, ausſchließender Weiſe; ſie ſondert das nicht, was Gott ſo genau zuſammengefügt hat, daß der Menſch aufhören würde ein Menſch zu ſein, wenn eines ſeiner gleich

weſentlichen Theile auf die Seite geſetzt würde. Dieſe Vorbereitung vorausgeſchickt, kann ich mich nicht enthalten, ihnen einen Gedanken zu ſagen, den ich um ſo viel ungeſcheuter ſagen darf, weil er von den älteſten Kirchenvätern nicht ſelten vorgetragen worden. Jeſus iſt der Erſtgeborne vor aller Kreatur. Er war vor Abraham; es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß er der Engel geweſen iſt, der ſo oft den Frommen der erſten Zeit erſchienen. Er wird in den Schriften des A. T.'s ohne Bedenken der Gott Israels, der Herr, und im N. T. offenbar Gott genannt. Dieſer Gott Israels nun, dieſer Engel des Bundes, dieſer Meſſias hatte bei allen ſeinen Erſcheinungen eine menſchliche Geſtalt. Nach dieſem Ebenbilde Gottes, glaube ich, iſt Adam geſtaltet worden. Adam war eine irdiſche Copie des himmliſchen, dem himmliſchen ſo ähnlich, als es die Natur verſchiedener Stoffe zuließ, deßwegen hauptſächlich hieß Adam und ſeine Nachkommen ein Bild Gottes. Er verlor durch die Sünde phyſiſcher Weiſe ſehr viel von ſeiner Aehnlichkeit mit Gott oder dem Sohne Gottes; aber überhaupt hatte er doch die äußerlichen Hauptzüge von ſeinem Urbild und immer noch die Anlage zu der innern und äußern Gleichförmigkeit zu dieſem Bilde erneuert, dieſem himmliſchen Urbild wieder gleichförmig zu werden. Das iſt die moraliſche und phyſiſche Beſtimmung des Menſchen. Auf dieſe Weiſe wäre die menſchliche Natur eine Copie der himmliſchen Menſchheit. Aehnlich auch in ſ. Schr. Pontius Pilatus, II. 42. 108.

In eigenthümlicher, wenn auch nicht haltbarer Weiſe, ſucht mein theurer, ſeliger Freund Chr. G. Barth in ſ. Schrift: Der Engel des Bundes, Sendſchreiben an Schelling, 1845 (vgl. auch die Brandt'ſche Schullehrerbibel zu Joh. 17, 5.) einen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zu gewinnen. Der Unterſchied heißt es S. 20. zwiſchen Gott und der Kreatur iſt ein abſoluter. (S. 26.) Nach dem Sprachgebrauch der hl. Schrift (?) iſt mit dem Logos Joh. 1, 1. nie etwas anderes bezeichnet als das Unerſchaffene, Zeitloſe im Sohne. Allein es ſind nach Johannes drei verſchiedene Perioden oder Zuſtände des Logos zu unterſcheiden. Joh. 1, 1—9. redet er von ihm als dem ewigen Sohne Gottes und der Wirkſamkeit in der Welt. Mit V. 10. beginnt ein zweiter Abſchnitt, welcher von ſeinem zeitlichen, innerweltlichen Sein redet. (S. 28.) Er war in der Welt als ein Theil der Welt, und da die Welt geſchaffen iſt, ſo war er in der Welt als Geſchöpf. Der Logos hatte ſich nämlich ſchon vor ſeiner Menſchwerdung mit dem Erſten aller Geſchaffenen perſönlich verbunden, und als ſolcher wird er das Ebenbild des unſichtbaren Gottes und der Erſtgeborne aller Kreatur genannt. Er iſt ein Geſchöpf, aber der Erſtgeſchaffene von allen Geſchöpfen, da eine Geſtalt nur einem Geſchaffnen zukommen kann. Er war der vollendete Ausdruck der Herrlichkeit Gottes, der erſte und herrlichſte Engel, mit dem Gott im Logos perſönlich eines, er iſt der Engel des Bundes oder An-

gesichts. Es ist kaum nöthig auf die Mängel dieser Theorie aufmerksam zu machen. Vgl. dagegen Stier, Reden Jesu. V. 476 ff.

Andeutungen über ein solches Gott und Welt vermittelndes Verhältniß Christi kommen in neuerer Zeit ziemlich häufig vor. So sagt Fr. v. Meyer, christliche Glaubenslehre. S. 86: „Christus, derselbe, der als Mensch auf Erden erschien, ist die ausgesprochene Figürlichkeit (Anschaubarkeit) Gottes, in welcher der Grund aller Form, in welche die Idee aller Gestaltung, die Kräfte der ganzen Schöpfung gelegt sind. In ihm — durch ihn ist alles geschaffen, denn er ist der Vermittler aller Kreatur. Der Sohn ist die Begreiflichkeit des Unendlichen, er ist die erscheinende Gottheit. Daher sagt der Ap. 1 Kor. 10, 4. 9., daß Christus mit den Israeliten in der Wüste gewesen sei. Er war der Engel des Herrn, der selbst der Herr (Jehovah) ist." Eine ganz ähnliche Aeußerung Stier's haben wir schon früher angeführt.

Auch Beck unterscheidet drei verschiedene Zustände Christi. Er sagt: Christl. Lehrwissenschaft I. 95: „die Erscheinung Christi in menschlicher Gestalt und Lebensweise ist nur in Folge seiner Selbstverleugnung etwas in der Welt von ihm angenommenes; vor der Erscheinung aber existirt er in Gottgleichemsein und in Gottes Gestalt; vor aller Zeit ist er gottinnerlich, in wesenhaft göttlicher Selbstständigkeit." Hieher gehören auch die Worte Martensen's a. a. O. S. 105: Gott liebt sich selbst in seinem Sohne, aber durch die Schöpfung und Menschwerdung wird das Verhältniß zwischen dem Vater und Sohne nicht nur ein Verhältniß des Gegensatzes zwischen Gott und Gott, sondern ein Verhältniß des Gegensatzes zwischen Gott und dem Erstgebornen aller Kreatur, zwischen Gott und dem Gottmenschen, zwischen dem Vater und Christus. A. Ebrard, das Dogma vom heil. Abendmahl I. 180. „Es liegt im Wesen Gottes, sich gottmenschlich zu offenbaren. Ein Gottmensch kann durchaus nicht erst durch die hereingekommene Sünde nothwendig geworden sein — es wäre ja sonst die Sünde etwas Gutes; es wäre ja durch sie ein Höhepunkt der Vereinigung Gottes und des Menschen erreicht, der ohne sie nicht erreicht worden wäre." J. P. Lange, Christl. Dogm. II. 209: „Es wäre idee- und lebenswidrig, zu denken, der ewige Gottessohn habe sich im Lauf der Zeit für immer mit einer Zufälligkeit (der menschlichen Natur) behaftet, oder eine pur historische, seinem ewigen Wesen nicht entsprechende Form angethan. — Wenn Christus nach seiner Auferstehung ewig der Gottmensch bleibt, so muß er nach dem ideal-realen Grunde seines Daseins in der göttlichen Bestimmung ewig schon der Gottmensch gewesen sein. Der Gottmensch ist die Grundform der ewigen Selbstanschauung des Vaters in dem Sohne." Und H. Plitt a. a. O. I. 373: „Es hat seine vollkommene Wahrheit, daß nicht durch die Menschwerdung, wie sie wirklich stattgefunden hat, etwas Fremdes, schlechthin Neues, also

Zufälliges in das Weſen und Leben des Logos, damit aber der Gottheit überhaupt könne hineingekommen ſein. — So muß Gott, ſoll er anders auch nur in einer Hypoſtaſe Menſch werden können, in anderem Sinne eben in dieſer Hypoſtaſe ſchon Menſch ſein." Vgl. fr. Schöberlein. Ueber das Weſen der geiſtl. Natur. Jahrb. für deut. Theolog. 1861. Bd. 6. S. 10.

Eine ähnliche Anſchauung kommt auch bei Philoſophen vor. So bemerkt A. v. Schaden, Vorleſungen über das acad. Studium. S. 415: „Auch wir glauben, daß der Entſchluß Chriſti zur Menſchwerdung ein im höchſten Sinne freier genannt werden müſſe. Aber dennoch ſcheint es uns, als wenn wir hinreichenden Grund zu der Annahme hätten, daß die Menſchwerdung nicht bloß ein wie ein Deus ex machina hereinbrechendes Ereigniß geweſen ſei, ſondern daß ſie ſich mit Nothwendigkeit auf ein mit der Schöpfung ſchon geſetztes Verhältniß beziehe und durch den Grad der Verſunkenheit bedingt geweſen iſt, in den wir ſucceſſiv verfallen waren." Und Conradi a. a. O. S. 260: „Somit erſcheint aber die Menſchheit Chriſti nicht bloß als aſſumirt, von Außen angenommen und zu ſeiner Perſönlichkeit hinzugekommen, ſondern als dieſer urſprünglich und von Haus aus eigen. Denn wäre ſie bloß angenommen worden, ſo hätte ſie auch vor dem Rückgang jener in ihre wahre Geſtalt und urſprüngliche Form wieder abgelegt werden müſſen. Iſt ſie aber nicht abgelegt worden, ſo folgt, daß ſie auch nicht angenommen worden. Die menſchlich-individuelle Form iſt alſo die der Perſönlichkeit Chriſti urſprüngliche und weſentliche. Sie iſt die innere Geſtalt der Perſönlichkeit ſelbſt, die ſowohl ihr urſprüngliches Daſein bedingt, als das Reſultat ihrer Entwicklung und Vermittlung mit ſich ſelbſt iſt. Wenn alſo die Lehre von der Präexiſtenz Chriſti und ſeiner Himmelfahrt in Einklang gebracht werden ſoll, ſo kann ſie es nur ſo, daß die weſentliche Form der Perſönlichkeit als innere Leiblichkeit betrachtet wird, welche als das Bleibende durch das ganze Daſein Chriſti hindurchgeht und folglich ſeiner Himmelfahrt ſowohl vorausgeſetzt iſt, als in ihr und mit ihr ſich erhält."

Auch K. F. Göſchel, Beiträge zur ſpecul. Philoſophie vom Gottmenſchen. 1838. ſucht dieſen Grundgedanken auf ſpeculativem Wege zu gewinnen. Wir beſchränken uns, unſerem Zwecke gemäß, auf die Mittheilung einiger Ausſprüche. So heißt es S. 61: „Wie der Staat in der Monarchie, ſo kommt auch die Menſchheit nur dadurch zur wirklichen Perſönlichkeit, daß ihr ein Haupt gegeben iſt, welches ſelbſt für ſich ein Individuum iſt: Denn aller Perſönlichkeit liegt weſentlich die Individualität, das unzertrennliche und untheilbare Fürſichſein des Subjects, die Untheilbarkeit der Seele und des Leibes zu Grunde. Das Haupt iſt mithin nicht allein Seele, ſondern auch Leib. Iſt die allen einzelnen Individuen und Perſonen zum Grunde liegende Perſönlichkeit nicht wirklich,

entweder unſere Darſtellung gar nicht, oder geht von einer Anſicht über das Verhältniß des Sohnes Gottes zu ſeinem Vater aus, welche in der hl. Schrift keine Stütze hat, oder beruht auf Mißverſtändniſſen. Was Flörke, die Menſchwerdung Gottes, in Rudelbach und Guerike, Zeitſchr. für luth. Theol. 1854. S. 228. dagegen bemerkt: „In dieſer Anſicht iſt die widerlichſte Vermengung des Geſchichtlichen und Vorgeſchichtlichen vollzogen, auf welche menſchliche Geiſteszuchtloſigkeit nur hat verfallen können; und ebenſo zweifellos iſt das Concretum geſchichtlicher göttlicher Liebesthat als ewig nothwendiger Inhalt der Gottheit geſetzt, damit aber wiederum das Abſolute bedingt und abhängig gemacht durch das Zeitliche. Die Anſicht mag ſich geſtalten, wie ſie will, immer iſt ſie pantheiſtiſch oder wird pantheiſtiſch," verdient als eine Invective gegen ernſte gläubige Männer, als eine, wie wir uns bisher überzeugt haben, irrthümliche Behauptung und als Eingebung eines übertriebenen orthodoxen Eifers, der keine Ahnung davon hat, daß die hl. Schrift unendlich viel reicher und tiefer als die Kirchenlehre iſt, keine Widerlegung. Gründlicher ſind, dem Anſcheine nach, die Bemerkungen Philippi's a. a. O. IV. 363. gegen die Lehre von der Gottmenſchheit des Logos. Die Erſte: „wir hätten ſo den Logos als Gottmenſchen ſchon vor der Menſchwerdung des Logos," wäre nur dann „ſtichhaltig", wenn Philippi aus der Schrift nachgewieſen hätte, daß der Logos Menſch geworden ſei, was, wie wir gezeigt haben, nirgends geſchieht. Von eben ſo geringer Bedeutung iſt die andere, S. 364: „Hiemit fiele zunächſt die Nothwendigkeit der Menſchwerdung dahin, denn in dieſem präexiſtirenden Gottmenſchen iſt ja ſchon die Menſchheit als unter ihrem Haupte in Einheit zuſammengefaßt." Hier wird wieder von der ſchriftwidrigen Anſicht einer Menſchwerdung aus argumentirt, während doch die hl. Schrift Hebr. 2, 14. nur ſagt: „Dieweil denn die Kinder Blut und Fleiſch gemein haben, iſt auch er gleichermaßen deſſelben theilhaftig geworden, damit er durch den Tod die Macht nähme dem, der des Todes Gewalt hat." Durch das Fleiſch und Blut ſind die Kinder dem, der des Todes Macht hat, verfallen; der Herr konnte dieſen Machthaber nur auf dieſem Gebiet überwinden und mußte daher auch ihres Fleiſches und Blutes theilhaft werden. Es wird ferner im Widerſpruch gegen die hl. Schrift geleugnet, daß nach dem Rathſchluſſe Gottes in dem präexiſtirenden Gottmenſchen ideell die Menſchheit als unter ihrem Haupte in Einheit zuſammengefaßt iſt, denn das liegt ja in den Ausſagen: „er iſt der Erſtgeborne aller Kreatur, es iſt alles durch ihn und zu ihm geſchaffen und hat durch ihn ſeinen Beſtand" (vgl. Geß a. a. O. S. 246.) klar und beſtimmt vor. Dieſes Verhältniß, in welchem der erſtgeſchaffene Menſch unmittelbar ſtand, iſt jedoch durch die Sünde gelockert worden und bedurfte daher einer Wiederherſtellung. Wenn der Herr nicht urſprünglich dieſes Haupt geweſen wäre, ſo hätte er es niemals werden

können. Gerade in diesem seinem unauflöslichen Verhältniß zur sündigen Menschheit liegt die Nothwendigkeit nicht seiner Mensch-, wohl aber seiner Fleischwerdung. Darum ist er von Anfang an das Lamm Gottes, hat die Erfüllung des Erlösungsrathschlusses durch die ganze Vorgeschichte hindurch eingeleitet, sich in Israel selbst voraus bezeugt und voraus dargestellt, bis er endlich, als die Zeit erfüllet war, in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde erschien (Röm. 8, 3.). Auf diese in seiner Liebe gegründeten Nothwendigkeit weist eben jene Hebr.-Stelle hin. Wenn Philippi S. 365. endlich noch einwendet: „Und so gelangen wir in der Weise des theosophischen Gnosticismus zu einem Urmenschen, der schon als solcher mit einer ätherischen Leiblichkeit, oder mit einem himmlischen Fleische bekleidet zu denken sein wird, für den dann aber nicht mehr die Annahme eines irdisch-materiellen Menschenleibes, sondern nur noch das Auftreten in menschlicher Scheingestalt sich schicken wird," so trifft diese Argumentation wiederum nicht uns, sondern die hl. Schrift. Der Sohn Gottes hat die fleischliche Natur des Menschen, wie sie jetzt ist, in ihrem ganzen Wesensbestand angenommen, also keine Scheingestalt. Philippi wird zugeben, daß nach der Lehre lutherischer Theologen (vgl. Thomasius a. a. O. II. 270.) in den Wiedergebornen unter diesem Gerüst des fleischlichen Leibes durch das im hl. Abendmahl empfangene Fleisch und Blut des Herrn der ewige, geistliche Leib der Herrlichkeit ausgestaltet wird. Wird denn dadurch, — und das folgt aus seiner Behauptung — der Leib des Menschen in eine Scheingestalt umgewandelt? Wenn nun aber in der fleischlichen Leibesgestalt des Wiedergebornen ein geistlicher Leib sich ausbildet — und wir müssen das behaupten, so gewiß eine erste Auferstehung stattfindet — soll es denn unmöglich sein, daß der Herr mit diesem geistlichen Leib in das Blut und Fleisch, dessen er theilhaft wurde, gekommen ist? Diese Annahme ist nicht weniger schwierig als wie die, daß der Logos, die zweite Hypostase, Fleisch wurde, aber auch dieses Mysterium läßt sich bis zu einem gewissen Grade aufhellen, wenn wir den Andeutungen der hl. Schrift über das Verhältniß des Fleisches zum Geiste nachgehen. Aehnlich verhält es sich auch mit der Bemerkung Dorner's a. a. O. II. 1152.: „Göschel's Urmensch vor allen Individuen, der zugleich Logos und Individualität sein soll, führt offenbar, wenn er doch noch in der Zeit Mensch werden soll, zu einer doppelten Menschheit, einer himmlischen und einer irdischen, fordert eine Depotenzirung des Logos zur Menschwerdung und macht gleichwohl, da die fertige Vollendung dieses Urmenschen dem geschichtlichen Prozesse schon ewig voraufgeht, Christi menschliches Wesen doch wieder doketisch." Wir lassen an diesen Ausstellungen unberührt, was die Göschel'sche Christologie angeht, die wir lange nicht überall vertreten und beziehen uns auf das, was wir Philippi erwiedert haben. Dorner ist in dem gleichen Irrthum von einer irdischen Menschheit befangen. Ferner stellen

entweder unſere Darſtellung gar nicht, oder geht von einer Anſicht über das Verhältniß des Sohnes Gottes zu ſeinem Vater aus, welche in der hl. Schrift keine Stütze hat, oder beruht auf Mißverſtändniſſen. Was Flörke, die Menſchwerdung Gottes, in Rudelbach und Guerike, Zeitſchr. für luth. Theol. 1854. S. 228. dagegen bemerkt: „In dieſer Anſicht iſt die widerlichſte Vermengung des Geſchichtlichen und Vorgeſchichtlichen vollzogen, auf welche menſchliche Geiſteszuchtloſigkeit nur hat verfallen können; und ebenſo zweifellos iſt das Concretum geſchichtlicher göttlicher Liebesthat als ewig nothwendiger Inhalt der Gottheit geſetzt, damit aber wiederum das Abſolute bedingt und abhängig gemacht durch das Zeitliche. Die Anſicht mag ſich geſtalten, wie ſie will, immer iſt ſie pantheiſtiſch oder wird pantheiſtiſch," verdient als eine Invective gegen ernſte gläubige Männer, als eine, wie wir uns bisher überzeugt haben, irrthümliche Behauptung und als Eingebung eines übertriebenen orthodoxen Eifers, der keine Ahnung davon hat, daß die hl. Schrift unendlich viel reicher und tiefer als die Kirchenlehre iſt, keine Widerlegung. Gründlicher ſind, dem Anſcheine nach, die Bemerkungen Philippi's a. a. O. IV. 363. gegen die Lehre von der Gottmenſchheit des Logos. Die Erſte: „wir hätten ſo den Logos als Gottmenſchen ſchon vor der Menſchwerdung des Logos," wäre nur dann „ſtichhaltig", wenn Philippi aus der Schrift nachgewieſen hätte, daß der Logos Menſch geworden ſei, was, wie wir gezeigt haben, nirgends geſchieht. Von eben ſo geringer Bedeutung iſt die andere, S. 364: „Hiemit fiele zunächſt die Nothwendigkeit der Menſchwerdung dahin, denn in dieſem präexiſtirenden Gottmenſchen iſt ja ſchon die Menſchheit als unter ihrem Haupte in Einheit zuſammengefaßt." Hier wird wieder von der ſchriftwidrigen Anſicht einer Menſchwerdung aus argumentirt, während doch die hl. Schrift Hebr. 2, 14. nur ſagt: „Dieweil denn die Kinder Blut und Fleiſch gemein haben, iſt auch er gleichermaßen deſſelben theilhaftig geworden, damit er durch den Tod die Macht nähme dem, der des Todes Gewalt hat." Durch das Fleiſch und Blut ſind die Kinder dem, der des Todes Macht hat, verfallen; der Herr konnte dieſen Machthaber nur auf dieſem Gebiet überwinden und mußte daher auch ihres Fleiſches und Blutes theilhaft werden. Es wird ferner im Widerſpruch gegen die hl. Schrift geleugnet, daß nach dem Rathſchluſſe Gottes in dem präexiſtirenden Gottmenſchen ideell die Menſchheit als unter ihrem Haupte in Einheit zuſammengefaßt iſt, denn das liegt ja in den Ausſagen: „er iſt der Erſtgeborne aller Kreatur, es iſt alles durch ihn und zu ihm geſchaffen und hat durch ihn ſeinen Beſtand" (vgl. Geß a. a. O. S. 246.) klar und beſtimmt vor. Dieſes Verhältniß, in welchem der erſtgeſchaffene Menſch unmittelbar ſtand, iſt jedoch durch die Sünde gelockert worden und bedurfte daher einer Wiederherſtellung. Wenn der Herr nicht urſprünglich dieſes Haupt geweſen wäre, ſo hätte er es niemals werden

innen. Gerade in dieſem ſeinem unauflöslichen Verhältniß zur ſünigen Menſchheit liegt die Nothwendigkeit nicht ſeiner Menſch-, wohl aber ſeiner Fleiſchwerdung. Darum iſt er von Anfang an das Lamm Gottes, hat die Erfüllung des Erlöſungsrathſchluſſes durch die ganze Vorgeſchichte hindurch eingeleitet, ſich in Israel ſelbſt voraus bezeugt und voraus dargeſtellt, bis er endlich, als die Zeit erfüllet war, in der Aehnlichkeit des Fleiſches der Sünde erſchien (Röm. 8, 3.). Auf dieſe in ſeiner Liebe gegründeten Nothwendigkeit weist eben jene Hebr.-Stelle hin. Wenn Philippi S. 365. endlich noch einwendet: „Und ſo gelangen wir in der Weiſe des theoſophiſchen Gnoſticismus zu einem Urmenſchen, der ſchon als ſolcher mit einer ätheriſchen Leiblichkeit, oder mit einem himmliſchen Fleiſche bekleidet zu denken ſein wird, für den dann aber nicht mehr die Annahme eines irdiſch-materiellen Menſchenleibes, ſondern nur noch das Auftreten in menſchlicher Scheingeſtalt ſich ſchicken wird," ſo trifft dieſe Argumentation wiederum nicht uns, ſondern die hl. Schrift. Der Sohn Gottes hat die fleiſchliche Natur des Menſchen, wie ſie jetzt iſt, in ihrem ganzen Weſensbeſtand angenommen, alſo keine Scheingeſtalt. Philippi wird zugeben, daß nach der Lehre lutheriſcher Theologen (vgl. Thomaſius a. a. O. II. 270.) in den Wiedergebornen unter dieſem Gerüſt des fleiſchlichen Leibes durch das im hl. Abendmahl empfangene Fleiſch und Blut des Herrn der ewige, geiſtliche Leib der Herrlichkeit ausgeſtaltet wird. Wird denn dadurch, — und das folgt aus ſeiner Behauptung — der Leib des Menſchen in eine Scheingeſtalt umgewandelt? Wenn nun aber in der fleiſchlichen Leibesgeſtalt des Wiedergebornen ein geiſtlicher Leib ſich ausbildet — und wir müſſen das behaupten, ſo gewiß eine erſte Auferſtehung ſtattfindet — ſoll es denn unmöglich ſein, daß der Herr mit dieſem geiſtlichen Leib in das Blut und Fleiſch, deſſen er theilhaft wurde, gekommen iſt? Dieſe Annahme iſt nicht weniger ſchwierig als wie die, daß der Logos, die zweite Hypoſtaſe, Fleiſch wurde, aber auch dieſes Myſterium läßt ſich bis zu einem gewiſſen Grade aufhellen, wenn wir den Andeutungen der hl. Schrift über das Verhältniß des Fleiſches zum Geiſte nachgehen. Aehnlich verhält es ſich auch mit der Bemerkung Dorner's a. a. O. II. 1152.: „Göſchel's Urmenſch vor allen Individuen, der zugleich Logos und Individualität ſein ſoll, führt offenbar, wenn er doch noch in der Zeit Menſch werden ſoll, zu einer doppelten Menſchheit, einer himmliſchen und einer irdiſchen, fordert eine Depotenzirung des Logos zur Menſchwerdung und macht gleichwohl, da die fertige Vollendung dieſes Urmenſchen dem geſchichtlichen Prozeſſe ſchon ewig voraufgeht, Chriſti menſchliches Weſen doch wieder doketiſch." Wir laſſen an dieſen Ausſtellungen unberührt, was die Göſchel'ſche Chriſtologie angeht, die wir lange nicht überall vertreten und beziehen uns auf das, was wir Philippi erwiedert haben. Dorner iſt in dem gleichen Irrthum von einer irdiſchen Menſchheit befangen. Ferner ſtellen

wir eine Depotenzirung des Logos entschieden in Abrede; er ist und bleibt auch in seiner Fleischwerdung der Sohn Gottes, welcher das vom Vater empfangene Leben selbstständig und quellenhaft in sich hat, wiewohl er in Knechtsgestalt war. Den Beweis für diese Behauptung werden wir in der zweiten Abtheilung dieser Schrift führen. Erst dann wird sich ergeben, wie irrthümlich die Behauptung ist, daß, weil die fertige Vollendung dieses Urmenschen dem geschichtlichen Processe schon ewig voraufgeht, Christi menschliches Wesen doketisch werde. Wir gehen eben von einer andern Anschauung der fleischlichen Natur des Menschen aus wie Dorner und Philippi, und betrachten die gangbare als eine nicht völlig schriftgemäße. Das christologische Problem wird erst dann seiner Lösung näher kommen, wenn man den Begriff des Fleisches gründlicher verstehen lernt.

Wenn es nach der hl. Schrift nicht geleugnet werden kann, daß der präexistente Christus eine geistleibliche Gottesgestalt hatte, so liegt die Vermuthung nahe, daß seiner Leiblichkeit eine Sphäre entsprochen haben wird, in welcher er ursprünglich war, ohne daß er aber an sie gebunden gewesen wäre, wie wir an unsere Behausung gebunden sind. Die hl. Schrift erkennt dieß vollkommen an. Der Herr betont es nicht nur wiederholt, daß er vom Himmel gekommen sei, sondern daß er auch wieder dahin auffahren werde, wo er zuvor war. Er selbst bestimmt diesen Himmel näher, wenn er seinen Jüngern verheißt, daß sie da sein werden, wo er ist, in seiner Herrlichkeit, die ihm sein Vater gegeben hat, denn ehe der Welt Grund gelegt ward Joh. 12, 26.; 14, 3.; 17, 24. Die Andeutungen der hl. Schrift über diese Herrlichkeit haben wir zunächst zu betrachten.

§. 9.

Die Herrlichkeit Gottes und Christi.

Kaum irgend eine Lehre der hl. Schrift ist so sehr vernachläßigt worden wie die der Herrlichkeit, obgleich sie als ein Grundbegriff derselben betrachtet werden kann [1]). Bengel und besonders Oetinger haben zwar auf ihre hohe Bedeutung im biblischen Systeme hingewiesen, aber sie weder selbst

[1]) Vgl. Chr. H. Weiße a. a. O. I. 617.

eingehender behandelt, noch ist dieß in der neusten Zeit geschehen[1]). Auch wir sind genöthigt uns auf einige Andeutungen zu beschränken[2]).

Man wird es wohl nicht leugnen, daß die Herrlichkeit der Grundbegriff und das eigentliche Thema des hohenpriesterlichen Gebetes ist. Der Herr faßt in demselben den ganzen Zweck seiner Sendung in diese Welt, ja des göttlichen Rathschlusses zusammen. Dieser Zweck ist die Verklärung oder Verherrlichung des Vaters, welche aber ihrem Endziele nach nicht ohne die Verherrlichung des Sohnes erreicht werden kann (V. 1.). Jene ist bedingt durch das gesammte Verhalten des Sohnes auf Erden (V. 4.), diese der Lohn und die reife Frucht des ihm übertragenen Werkes in seiner Vollendung, V. 4. 5. Die folgenden Verse bis V. 23. enthalten im Grunde nur eine nähere Darlegung, wie der Sohn den Vater auf Erden verkläret hat. Der Herr steht in diesem Gebet, was nicht zu übersehen ist, auf einem Höhepunkt der Betrachtung, auf welchem ihm das ganze Werk, das ihm sein Vater gegeben — und dazu gehört nicht nur sein Leiden und Sterben, sondern auch die Vollendung des ganzen göttlichen Rathschlusses — zur Gegenwart geworden ist. Jene Darlegung bewegt sich durch folgende Momente hindurch. Der Herr hat seinen Jüngern den Namen seines Vaters geoffenbart, indem er ihnen die Worte gab, die ihm sein Vater gegeben hatte, V. 6—8. Sie haben erkannt, daß der Sohn vom Vater ausgegangen ist und daß dieser jenen gesandt habe, darum bittet er um ihre Bewahrung vor der argen Welt, V. 9—15. Weil sie das Wort angenommen haben, sind sie nicht mehr von der Welt, denn mit diesem Worte hat ihnen der Herr die Herrlichkeit gegeben, oder seinen Vater in ihnen verkläret, vgl. V. 14. mit V. 22. Durch diese Herrlichkeit sind sie Eins, gleichwie der Vater und der Sohn eins sind, V. 22. Weil der Vater durch den Sohn in ihnen

[1]) Vgl. einzel. Andeutungen bei Delitzsch, Bibl. Psych. S. 49. 98. 105. 202. Geß a. a. O. S. 227. 243 ff.

[2]) Vgl. m. ausführlichere Schrift: Die Lehre von der Herrlichkeit.

verkläret iſt, ſo treten ſie nun als ſeine Botſchafter an die Stelle des letzteren; ſie ſtehen in einem ähnlichen Verhältniß zum Sohne wie dieſer zum Vater, und ſind berufen durch ihr Wort die Welt zum Glauben an die Sendung des Sohnes zu führen, V. 20. 21. Sie vollenden mithin das Werk des Sohnes: ſie verklären den Vater auf Erden. Wie nun der Sohn in der Vollmacht ſeines Verhältniſſes zum Vater und auf Grund der Vollendung des Werkes, das ihm ſein Vater gegeben hat, um die Rückgabe der urſprünglichen Herrlichkeit bittet, ſo begehrt er auch V. 24., daß ſeine Jünger bei ihm ſeien und an ſeiner Herrlichkeit Theil nehmen. Das Wort der Wahrheit, das er vom Vater empfangen und ihnen gegeben hat, iſt die innere Herrlichkeit des göttlichen Liebelebens, in welchem der Sohn in ihnen iſt, wie der Vater in ihm, V. 26.

Wenn nun aber Jeſus während ſeines Wandels auf Erden ſeinen Jüngern die Herrlichkeit gibt, ſo muß er ſie ſelbſt beſeſſen haben. Man kann nicht geben, was man nicht ſelbſt hat. Wie verhält ſich nun dieſe Herrlichkeit zu der, um welche er V. 5. bittet? Specifiſch verſchieden können beide unmöglich ſein[1]). Wie könnte er auch jene Herrlichkeit, die er vor Grundlegung der Welt bei dem Vater hatte, zurückempfangen, wenn ſie nicht der Herrlichkeit entſpräche, die er auf Erden hatte? Seiner äußern Erſcheinung nach war er aber in der Knechtsgeſtalt, im Fleiſche. Die Herrlichkeit, um welche er bittet, wird ſich mithin auf die ſchlechthinige Verklärung dieſer fleiſchlichen Knechtsgeſtalt beziehen und ſich zu der, welche er beſaß und niemals ablegen konnte, — denn ſie iſt der Weſensgrund ſeiner Perſönlichkeit, — wie das Aeußere zum Innern, wie die Form zum Weſen verhalten[2]). Auf dem Höhepunkt der Betrachtung, auf welchem der Erlöſer

[1]) Gegen Geß a. a. O. S. 227 ff. Liebner, die chriſtl. Dogmatik. I. 150.

[2]) Durch dieſe Unterſcheidung erledigen ſich die Bemerkungen Dieckhoff's a. a. O. S. 303. Die Wunder waren eine Offenbarung ſeiner innern verborgenen Herrlichkeit. Vgl. auch Hengſtenberg zu d. St.

ſteht, iſt das Werk, das ihm ſein Vater gegeben und warum er ihn in der Geſtalt des Fleiſches geſendet, vollendet und mithin kein Grund mehr vorhanden, warum er nicht ſeine urſprüngliche Herrlichkeit zurückverlangen konnte. Sie iſt zuvörderſt eine Klarheit und Verklärung ſeiner perſönlichen Exiſtenzweiſe; er bittet aus dem Fleiſch heraus, das er geworden, oder in welchem er gekommen 1 Joh. 4, 2.; 2 Joh. 7., vgl. 1 Tim. 3, 16., und ſomit kann ſich dieſe Bitte zunächſt nur auf dieſen fleiſchlichen Habitus beziehen. Da er aber ſeinen Leib nicht ablegte, ſo wird er eine Durchbringung deſſelben mit den Lichtes- und Lebenskräften der Herrlichkeit, die er in ſich beſaß, eine Durch- und Verklärung ſeines ganzen Habitus begehren. Er bittet alſo um die ſeinem innern Lebensgrund vollkommen adäquate Form ſeiner Exiſtenz. Aus dieſer St., wie überhaupt aus der hl. Schrift, ergibt ſich mithin, daß ſie unter der Herrlichkeit die äußere irgend wie wahrnehmbare Geſtalt, in der das Leben und Weſen eines perſönlichen Subjects zu ſeiner wirklichen conformen Erſcheinung kommt, oder ſich adäquat darſtellt, bezeichnet [1]).

Wenn der Herr ferner bittet: Verkläre mich mit der Doxa bei dir ſelbſt, ſo könnte man daraus folgern, daß er die Doxa bei Gott oder in Gott im Sinne der ontologiſchen Trinitätslehre meine, allein wir haben uns ſchon überzeugt, daß der Sohn als das Ebenbild des unſichtbaren Vaters ungeachtet der überaus innigen Verbindung mit ihm, eine geſonderte Exiſtenz außer demſelben hatte. Das „bei dem Vater" wird daher dem „in den Schooß des Vaters hin" entſprechen. Unterbrochen konnte zwar dieſe Verbindung niemals werden, aber in der ganzen Fülle ihrer Unmittelbarkeit wird ſie der Sohn in der Knechtsgeſtalt des

[1]) Th. Schott, der erſte Brief Petr. S. 89. Bengel (vgl. Burk, deſſ. Leben und Wirken. 1831. S. 353.) ſagt treffend: „Wenn Heiligkeit und Herrlichkeit, welche ſonſt oft als gleichbedeutend betrachtet werden, beiſammen ſtehen, ſo iſt Heiligkeit die verborgene Herrlichkeit und die Herrlichkeit iſt die aufgedeckte Heiligkeit." Aehnlich auch Oetinger, Inhalt der Reden Gottes. 1835. Vorr. IV. u. öft.

Fleiſches nicht empfunden haben. Auch die Laſt und der Fluch der Sünde der Welt, die er trug, die Mühe und Arbeit, unter welcher er rang, das Widerſtreben der Sünder, das er tief empfand, der Haß und die Feindſchaft der Welt, die ihn im Heiligthum ſeiner Seele berührte, konnten zwar die im tiefſten Seelengrunde unverrückt und unwandelbar beſtehende Gemeinſchaft mit ſeinem Vater nicht aufheben, aber ſie in ſeinem Bewußtſein mehr oder minder, ja bis zum tiefen ſchmerzlichen Gefühl des Verlaſſensſein trüben. Mit der Verklärung ſeines irdiſchen Habitus fielen alle dieſe Hemmungen hinweg und das „bei dem Vater ſein" wird mithin auch in dem Genuß der vollkommenſten Lebensgemeinſchaft beſtehen, da es doch jedenfalls nicht als ein ruhendes, ſondern als ein höchſt aktives und wirkſames zu betrachten iſt.

Wenn nun der Erhöhte eine beſondere Exiſtenzform außer dem Vater hat, ſo wird er auch eine beſondere, der Fülle der Gottheit, die in ihm wohnt, entſprechende Herrlichkeit beſitzen. Als der Offenbarer des unſichtbaren Gottes wird er eine eigenthümliche, der Kreatur zugewandte und mittheilbare Herrlichkeit haben. Endlich wird in der heil. Schrift auch der äußere Beſitz als eine Herrlichkeit bezeichnet: 1 Moſ. 45, 13.; 4 Moſ. 27, 20.; Eſth. 5, 11.; 10, 2.; Hiob 29, 20.; Dan. 4, 27. 33.; Jeſ. 8, 7.; Jerem. 48, 18.; Jeſ. 16, 14.; 61, 6.; Hoſ. 9, 11.; Sprüche Sal. 14, 28.; Matth. 6, 29.; Offenb. 21, 24. 26. Niemals wird, wie aus dieſen St. hervorgeht, Jemanden Herrlichkeit ohne einen ſolchen Beſitz zugeſchrieben. Sollte bei dem erhöhten Chriſtus etwas Aehnliches ſtattfinden, nur freilich ſo, daß dieſer Beſitz kein äußerlicher, ſondern ein auf's Engſte mit ſeiner Perſon verbundener und darum auch kein vergänglicher, ſondern ein unwandelbar bleibender iſt?

Auf dieſe Frage gibt uns Joh. 17, 24., in welcher Bitte jedes einzelne Wort von inhaltsſchwerer Bedeutung iſt, eine vollgenügende Antwort. Zuerſt wird beſtätigt, daß der Herr vor Grundlegung der Welt eine eigene, von der ſeines Vaters geſonderte Herrlichkeit hat, denn er begehrt mit großem Nach-

druck *seine* Herrlichkeit zurück, wenn er sagt: ich will, daß meine Jünger *meine* Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast. Gott hat ihm mithin wie die Quelle des Lebens, so von Uran eine eigene Herrlichkeit gegeben [1]). Zweitens sollen auch die Jünger an dieser Herrlichkeit Theil nehmen, denn der Herr will, daß auch sie bei ihm seien, daß sie seine Herrlichkeit, wie *Meyer* treffend bemerkt, erfahrungsmäßig in eigener Mittheilhabung als Mitverherrlichte Röm. 8, 17. 29. und Mitherrschende 2 Tim. 2, 12. schauen. Drittens endlich steht die von dem Sohne zurückerbetene Herrlichkeit in der genausten Beziehung zur Schöpfung, was sich abgesehen von andern Gründen schon daraus ergibt, daß die Seinigen in sie aufgenommen werden sollen. Wenn sie nun auch Gottes eigene Herrlichkeit nicht ist, so ist sie doch ebensowenig eine *geschaffene*, denn sie hatte schon Bestand, ehe denn der Welt Grund geleget war. Unter der Welt in diesem umfassenden Sinne versteht aber die hl. Schrift Joh. 1, 3.; Hebr. 1, 2. 10.; 11, 3. Himmel und Erde, alles, was am Anfang 1 Mos. 1, 1. in's Dasein gerufen wurde. Die Herrlichkeit Christi ist mithin ebenso sehr von der Herrlichkeit seines Vaters, der in einem unnahbaren Lichte wohnt, wie von der Welt überhaupt zu unterscheiden. Da sie aber

[1]) *Liebner* a. a. O. S. 323; *Thomas.* a. a. O. II. 135.; *Meyer* zu Joh. 17, 5. unterscheiden die Herrlichkeit, von welcher der Herr daselbst redet, von der Kap. 17, 24. Erstere soll „die vermöge des trinitarischen Verhältnisses zum Vater metaphysisch-nothwendig dem Sohne beiwohnende natürliche", die andere „die göttlich-menschliche in ewiger Vollendung sein". Diese Unterscheidung ist unrichtig. Christus kann aus den schon früher genannten Gründen keine andere als die ursprüngliche Herrlichkeit zurückempfangen haben. Wenn man für diese Erklärung anführt, daß ihm die Herrlichkeit V. 24. *aus Liebe gegeben* sei, so übersieht man, daß es das Wohlgefallen des Vaters war, daß die Fülle der Gottheit in ihm wohnte, und die Begründung: weil du mich liebtest u. s. w., zeigt, wie *Hengstenberg* zu ds. St. bemerkt, daß hier vielmehr an das *vorweltliche* Geben zu denken ist und daß abstrahirt wird von der kurzen Unterbrechung, welche die Herrlichkeit durch die Menschwerdung erlitt. Es ist s. v. als: die du mir aus Liebe vor Gründung der Welt gegeben hast. Das Gegebene entspricht dem Hatte, V. 5.

die Jünger ſchauen können, da ſie mithin eine Eigenſchaft beſitzt, welche die Schrift dem Lichte oder der Herrlichkeit, in welcher Gott wohnt, abſpricht, ſo wird die Herrlichkeit Chriſti etwas mittleres zwiſchen der Herrlichkeit Gottes und der Herrlichkeit ſein, welche der reinen, von der Finſterniß der Sünde nicht getrübten geſchaffenen Welt der Engel zukommt. Denn iſt ſie nicht die göttliche Klarheit ſelbſt und darf ſie nicht mit der geſchaffenen Welt identificirt werden, wird ſie von jener durch die Sichtbarkeit, von dieſer durch das Unerſchaffenſein unterſchieden, ſo wird ſie, weil ſie an beiden Theil nimmt, an der göttlichen, denn ſie fällt nicht unter den Begriff der Schöpfung, — an der Welt, weil ſie nicht wie Gott ſchlechthin unſichtbar, ſondern wie die letztere ſichtbar iſt, ein mittleres zwar übergeſchöpfliches, aber nichts deſto weniger ein der Schöpfung zugewandtes, mit der Welt in irgend welcher Verbindung ſtehendes Gebiet bilden[1]).

Der Herr bittet zwar zunächſt um eine ihn perſönlich, ſeine fleiſchliche Lebens- und Leibesform betreffende Verklärung, mithin um die Zurückgabe jener ſeinem innern Lichtleben völlig conformen Exiſtenzweiſe, allein wenn denn doch die letztere eine von der Gottes geſonderte iſt, wenn er unbeſchadet ſeiner innigſten Verbindung mit dem Vater dennoch außer dem Vater iſt, ſo wird ihn auch eine Sphäre umgeben, welche ſich zu ihm, wie der Leib zur Seele, wie die Natur zum Geiſte verhält[2]). Da Chriſtus mit einem verklärten menſchlichen Leibe in dieſe Herrlichkeit eingeht und die letztere ihrer Natur nach von ſeiner leiblichen Exiſtenzweiſe nicht verſchieden ſein kann, — denn das wäre der härteſte Widerſpruch, wenn er ſelbſt mit einem Leibe bekleidet, die Herrlichkeit um ihn her eine ſchlechthin geiſtige wäre, —

---

[1]) Oetinger, bibl. Wörterb. S. 418: „Er hat ſich geſetzet zur Rechten der Majeſtät in der Höhe. Dieſe iſt die Herrlichkeit Gottes in vollem Glanze. Sie iſt von Gott unterſchieden und doch unzertrennlich. Sie wäre uns unerträglich, denn Gott iſt ein unzugängliches Licht. Sie iſt jedoch nicht pur Geiſt, ſondern die himmliſche Leiblichkeit."

[2]) Vgl. Lehre von der Herrlichkeit. S. 10.

ſo wird ſie als eine geiſtleibliche, als eine ſolche zu betrachten ſein, in welcher die Leiblichkeit ſchlechthin in Angemeſſenheit zum Geiſte ſteht und darum auch in ihm urſtändet und von ihm abſolut durchdrungen, durchwohnt, durchherrſcht, mithin keine Feſſel für den Leib iſt. Die Zeit- und Raumdimenſionen ſind daher auch vom Geiſte völlig durchwaltet und beherrſcht.

Es wurde ſchon früher darauf aufmerkſam gemacht, daß die Worte: „in ihm iſt das All der Dinge geſchaffen“ Kol. 1, 16. in einem weiteren Sinne zu nehmen ſeien. Sollte dieſe Herrlichkeit, in welcher ſeine Jünger bei ihm ſind, die Sphäre ſein, in welche das All der Dinge ihrem Geiſtweſen nach prototypiſch und ſchöpferiſch hineingewirkt worden iſt? Wir können dieſe ſchwierige Frage noch nicht genügend löſen und verweiſen einſtweilen auf mehrere Andeutungen der hl. Schrift, welche dafür ſprechen. Wenn Moſe angewieſen wird, die Stiftshütte nach dem Bilde zu errichten, welches ihm auf dem Berge gezeigt worden war 2 Moſ. 25, 40.; Apoſtg. 7, 44.; Offenb. 15. 5. 9.; wenn die gleiche Vorſchrift ebenſo für das Ganze (2 Moſ. 40, 19.), wie für mehrere einzelne Geräthe wiederkehrt (2 Moſ. 25, 40.; 26, 30.; 27, 8.), wenn umgekehrt der Hebräerbrief (Kap. 8, 5.) die Stiftshütte ein Vorbild und einen Schatten des Himmliſchen nennt, wenn Chriſtus (Matth. 26, 29.) ſagt, daß er von dem Gewächs des Weinſtocks nicht mehr trinken werde bis an jenen Tag, da er es neu trinken werde in ſeines Vaters Reich, ſo ſind wir zu dem Schluſſe berechtigt, daß die Dinge auf Erden ihr ewiges und vollkommenes Urbild im Himmel haben, daß Alles, was geſchöpflich und geſchichtlich ſich verwirklicht, in urbildlicher Vollkommenheit in der Herrlichkeit vorhanden iſt. Die gleiche Andeutung liegt auch in den richtig verſtandenen Worten (Hebr. 11, 2.): „Durch den Glauben verſtehen wir, daß die Welten durch Gottes Wort zugerichtet ſind, auf daß nicht aus Augenfälligem das Sichtbare entſtanden wäre.“ Und in ähnlicher Weiſe hebt der Ap. dieſen Gegenſatz 2 Kor. 4, 18.

hervor: „Das Augenfällige oder Sichtbare iſt zeitlich, das Nichtaugenfällige ewig.“ Unter jenem Gegenſatz des Augenfälligen iſt nicht ein blankes Nichts zu verſtehen, ſondern die Lebensfülle der Herrlichkeit, das vollkommene Urbild der geſchaffenen ſichtbaren Dinge, der tiefſte Hintergrund alles Geſchöpflichen, in welchem es ſeiner Idee und ſeinem Weſen nach urſtändet, in dem es ſeinen Grund, ſein Maß und ſein Ziel hat,[1]) und aus welchem durch den Erſtgebornen vor aller Kreatur das Augenfällige und Sichtbare hervorgeht. Jenes Nichtaugenfällige und Unſichtbare ſind ewige lebendige Realiſſima, während dagegen alles Sichtbare zur Zeit entweder der Eitelkeit unterworfen iſt und nur ſchattenhaft die Lebensfülle ſeiner Herrlichkeit abbildet, oder wenigſtens noch nicht ſeiner Beſtimmung entſpricht und ſein Ziel erreicht hat, das darin beſteht, daß das Nichtaugenfällige im Sichtbaren in völlige Erſcheinung tritt, daß es daſſelbe ganz durchdringt und ihm ſomit das Siegel der Ewigkeit aufdrückt[2]).

[1]) H. K. H. Delff, Idee zu einer Wiſſenſchaft des Geiſtes und der Natur. 1865. S. 328: „In der göttlichen Leiblichkeit (Herrlichkeit) ſind die Originalien und die Wurzelkräfte der irdiſchen.“

[2]) Hölemann macht in ſ. treffl. Abhandlung Bibliſche Grundbegriffe der Wahrheit (Bibelſtudien. S. 1 ff.) darauf aufmerkſam, daß das Wort: „Wahrheit“ im A. und N. T. die Bedeutung des Feſten, des Standhaften und Beſtändigen, Dauerhaften und Wandelloſen, des Sichern und Zuverläßigen, des wahrhaftigen Seins im Gegenſatz gegen die Nichteriſtenz oder gegen das verhüllte und verfälſchte Sein, gegen das Ungöttliche, das Böſe und die Lüge; das Beharrliche und Immerwährende im Gegenſatz gegen das Endliche, Unvollendete und Veränderliche hat. Ganz beſonders hebt er den Gegenſatz der „Wahrheit“ oder des Ueberſinnlichen gegenüber der Materie, welche nur ein relatives Sein iſt, hervor. „Wohl könnte man ſagen,“ heißt es S. 46, „es falle dieſe Gegenüberſtellung mit unter die des endlichen und veränderlichen Seins gegen das ewige und unwandelbare. Dennoch kommt in der hl. Schrift das „Wahre“ in dem ganz ſpecifiſchen Sinn des Eigentlichen und Rechten vor, welches in der Sinnen- und Erſcheinungswelt bloß vor und beziehungsweiſe nur nachgebildet wurde, ſo daß die letztere allerdings zugleich etwas dem Ewigen Analoges in ſich hat, eben damit aber über ſich auf jenes hinausweiſt, da ſie ſelbſt ihrer ganzen Natur nach nur zeitlicher Art und nur das Unſichtbare (2 Kor.

Dieſe Herrlichkeit mit den Urbildern aller Dinge iſt dem Sohne Gottes gegeben, aber auch die Jünger ſtehen in dem gleichen Verhältniß zu ihm. Er ſagt ebenſowohl: „Ich will, daß wo ich bin, auch die bei mir ſeien, die du mir gegeben haſt, wie daß ſie meine Herrlichkeit ſehen, die du mir gegeben haſt.“ Sie ſind mithin vor Grundlegung der Welt nicht bloß im Rathſchluß Gottes verordnet und erwählt (1 Petr. 1, 20.; Eph. 3, 9.), ſondern als ſolche in beſonderer Weiſe in Chriſto geſchaffen Kol. 1, 16. Der gleiche Gedanke kommt ſchon im A. T. vor, ſo wenn der Pſalmiſt (Pſ. 139, 16.) bezeugt: „Als Embryo haben mich geſehen deine Augen, und auf dein Buch waren ſie alle geſchrieben, die Tage, die erſt gebildet werden ſollten, als noch keiner da war, oder wie dieſe Worte vielleicht beſſer überſetzt werden: die Tage ſchon gebildet und noch war keiner davon in die Wirklichkeit getreten“ [1]), oder wenn Jehova zu Jeremia (Kap. 1, 5.) ſagt: „Bevor ich dich bildete im Mutterleibe, erkannte ich dich,“ denn dieſes Erkennen iſt ein wirkſames, welches dieſen Jeremias ſeit ewig zu der pro-

---

4, 18.) ewig iſt, welchem namentlich auch der Geiſt der Wahrheit ſelbſt Joh. 14, 17. angehört. Dem „Wahren“ ſteht dieſes Materielle dann nicht gerade als das Endliche dem Unendlichen, oder als das Veränderliche dem Unveränderlichen, womit das „Wahre“ ſich allerdings auch hier berührt, ſondern vielmehr als das niedere Analoge dem Höheren und Vollkommenen, eben als dem ewigen und univerſalen „Eigentlichen“ und zwar überall Chriſto gegenüber. — Ein offenbarer Irrthum iſt es hiernach, wenn man das Weſen der Wahrheit etwa in die Harmonie mit der ſtofflichen Natur ſetzt: die lautere Wahrheit ſelbſt weiß und ſtellt ſich der Materie vielmehr gegenüber. Was in der Welt der Sinne und Geſchichte Wahrheit hat, iſt nur relative Wahrheit, im beſchränkten, mehr nur weiſſagenden Sinne. Volle und ſchrankenloſe Wahrheit hat und iſt nur die raum- und zeitloſe (?) überſinnliche Welt, durch und durch Leben und die Quelle alles relativen Lebens. Nach dem Worte Gottes exiſtirt eine überſinnliche vollkommene Welt, die aber keine ideale, ſondern gerade und ausſchließlich die rechte reale iſt.“

[1]) Vgl. Delitzſch, Com. über den Pſalter, II. S. 303., deſſ. Bibl. Pſychol. S. 39. und m. Schr. die Lehre von der Herrlichkeit. S. 25.

phetiſchen Wirkſamkeit beſtimmte. So ſind auch alle Gläubigen, die nach dem ewigen Vorſatz Gottes Berufenen, nicht nur von Ewigkeit zuvor erſehen und erkannt, ſondern auch zuvor verordnet und beſtimmt Röm. 8, 28—30., oder was gleichbedeutend iſt, in das Lebensbuch des Lammes (Offenb. 13, 8.; 17, 8., vgl. Jeſ. 4, 3.) geſchrieben. Nach Offenb. 3, 5. hängt es von dem Verhalten des Menſchen ab, welches entweder dem Rathſchluſſe Gottes entſpricht oder widerſpricht, und dem mit demſelben in dem Weſensgrunde der Herrlichkeit geſetzten Zuge Gottes zum Sohne entgegenkommt oder ihm widerſtrebt, ob ſein Name in dieſem Buche des Lammes eingeſchrieben bleibt und beſtätigt, oder ob er aus demſelben getilgt wird. Es läßt ſich nach dieſen klaren und beſtimmten Ausſagen der hl. Schrift nicht leugnen, daß die realen Urtypen, der Weſens- und Lebensgrund jeder einzelnen Perſönlichkeit, ſowie aller Dinge überhaupt, in der Herrlichkeit urſtänden. Ganz beſonders aber reicht das Weſen des Menſchen, dieſes Königs der Schöpfung, in ſeinem tiefſten Grunde in ſie hinein. Darum betrachtet die hl. Schrift die Gläubigen und ſie ſich ſelber (Hebr. 11, 9. 10.) als Gäſte und Fremdlinge, die da warten auf die Stadt, welche feſten Grund hat [1]), deren Baumeiſter und Schöpfer Gott iſt. Darum ſagt der Herr Joh. 17, 16. von ſeinen Jüngern: „Sie ſind nicht von der Welt, gleichwie auch ich nicht von der Welt bin.“ Darum bezeugt der Ap. Phil. 3, 20.: „Unſer Bürgerrecht iſt im Himmel, und Gal. 4, 26.: „Das Jeruſalem, das droben iſt, das iſt die Freie, die iſt unſer aller Mutter.“ Eph. 2, 6.; Hebr. 12, 22—24. Der Weſensgrund und die Heimath der Gläubigen iſt nicht die

---

[1]) Der Stadt Gottes, welche feſten Grund hat, ſteht gegenüber die Erde; einen feſten Grund hat ſie nicht, weil ſie der Eitelkeit unterworfen iſt. Darum eben iſt ſie die Fremdlingſchaft. Die Schöpfung einer eiteln Welt aber auf Gott zurückzuführen, ſteht im Widerſpruch mit dem Weſen und der Idee Gottes; vgl. m. Schr. die Einheit der Bibl. Schöpfungsgeſchichte, S. 175 ff.

Erde, ſie iſt droben in der Herrlichkeit nicht bloß in dem Sinne, weil ſie nicht an derſelben theilnehmen werden, ſondern auch darum, weil ſie durch eine Geburt von Oben ihrem innerſten Weſen nach aus ihr abſtammen und mithin auch ihr angehören, weil ſie die Herrlichkeit oder die göttliche Natur jetzt ſchon, wenn auch noch als eine innere und verborgene beſitzen, weil jenes reale Geiſtesbild im Glauben die Grundlage ihres neuen Lebens wird und ſich im Wachsthum der Heiligung je mehr und mehr in ihnen verwirklicht [1]).

Dieſe Herrlichkeit iſt dem Sohne Gottes von Gott und zwar als die ihm eigenthümliche und zu eigen angehörende gegeben. Er wird darum Jac. 2, 1.; 1 Kor. 2, 8. der Herr der Herrlichkeit genannt [2]), weil er wirklich und thatſächlich der Herr, oder was gleichbedeutend iſt, der Inhaber und Beſitzer derſelben iſt, über welche ihm als ſolchem alle Macht und Gewalt zuſteht. Aus dieſem Grunde nennt ihn Stephanus (Apoſtg. 7, 2.) den Gott der Herrlichkeit, denn daß er mit dieſer Benennung nicht den Vater bezeichnen will, erhellt aus V. 30, vgl. mit V. 32., wo ſich der Engel des Herrn, der Moſe in einer Feuerflamme des Dornbuſches erſcheint, ſich ſelbſt den Gott ſeiner Väter nennt, und ferner daraus, daß nur der Mittler, nicht aber Gott ſelbſt, ſichtbar erſcheint.

Das Reſultat, welches wir bisher gewonnen haben, iſt, in einigen Worten zuſammengefaßt, folgendes: der Sohn Gottes beſitzt von Uran [3]) nicht bloß eine übergeſchichtliche

---

[1]) B. Meyer, Blätter f. h. W. I. 82. „Dieſe höhere Leiblichkeit des Paradieſes (der Herrlichkeit), ja dieſe geiſtliche Sinnlichkeit, in welcher die ganze geformte Lichtwelt, dieſe himmliſche Leiblichkeit, in welcher Gott in Chriſto ſelber ſteht, iſt der vorſtellbare Gegenſtand des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung; der Inhalt der ganzen Offenbarung. Sie iſt die Schranke zwiſchen dem unendlichen, unſichtbaren Schöpfer und dem Geſchöpf, welche nimmermehr abzuwerfen iſt. Durch ſie iſt jedes Weſen in den oberſten Himmeln ſich und ſeines Gleichen ſichtbar und fühlbar."

[2]) Vgl. die Lehre v. d. Herrlichkeit, S. 27.

[3]) Geß, a. a. O. S. 246. „Sein Verhältniß zu Gott als deſſen

Klarheit seiner persönlichen Existenzweise, sondern auch eine Herrlichkeit seiner Umgebung, eine Sphäre der Herrlichkeit, deren dynamischer Mittelpunkt und König er ist, und in welche von Gott auf schöpferische Weise die realen Urbilder und Prototypen des All's der Dinge, ganz besonders aber der von Ewigkeit her im Rathschlusse Gottes Berufenen hineingewirkt worden sind. Wir würden aber irre gehen, wenn wir annehmen wollten, daß Gottes Wirksamkeit in dieser uranfänglichen und unmittelbaren Schöpfung sich vollständig abgeschlossen habe, daß er von jenem Augenblicke an ruhe von seinen Werken. Vielmehr sagt der Herr Joh. 5, 17.: „mein Vater wirket bisher." Das Gebiet dieser seiner fortdauernden Wirksamkeit kann kein anderes sein als die Sphäre der Herrlichkeit, denn alles, was in der zeitlichen Schöpfung geschieht, wird durch den Sohn vermittelt, wie der gleiche Ap. mit großem Nachdruck Joh. 1, 5. bezeugt. Auch kann über diese Wirksamkeit des Vaters in der Herrlichkeit kein Zweifel zurückbleiben, wenn wir die unmißverständlichen Worte Christi Joh. 5, 17. 19. 20. genau erwägen. Der Sohn schreibt daselbst seinem Vater ein fortdauerndes Thun zu, aber nicht minder auch sich selber, nur daß sein Wirken kein autonomes ist, sondern sich auf das Thun des Vaters bezieht, nach demselben sich richtet und völlig conform mit ihm ist. Gott ist demnach der ewige Urtext und der Herr der Herrlichkeit, der in des Vaters Schooß hin ist, sein einziger und vollkommener Exeget Joh. 1, 18. (Gdtext.) [1]). Der Sohn sagt nicht, er *erkenne* den Willen Gottes und vollziehe denselben, sondern er *sehe* das Thun seines Vaters, und sein Thun sei von dessen Wirken völlig abhängig; er thut nichts, auch nicht das Geringste, was er nicht zuvor

---

Logos, und sein Verhältniß zur Welt als der Erstgeborne aller Schöpfung ist in der Herrlichkeit, welche er vor Gründung der Welt hatte, nothwendig mitgemeint."

[1]) Vgl. *Weizsäcker*, Jahrb. für deutsche Theol. 1857. S. 194.; die Lehre von der Herrlichkeit, S. 32.

ſiehet den Vater thun. Man könnte vielleicht einwenden, daß der Sohn nur als der Fleiſchgewordene, alſo in ſeinem Wirken auf Erden auf dieſes Thun des Vaters hinweiſe und es als maßgebend bezeichne, allein dem widerſpricht, anderer Gründe zu geſchweigen, daß Gott nach V. 22. dem Sohne auch das Gericht gegeben hat. Da nun dieſes Gericht vom Sohne nicht ohne das vorhergehende Thun des Vaters vollzogen werden kann, weil der Sohn nichts von ihm ſelber thut, ſondern nur das, was er ſiehet den Vater thun, und da dieſes Gericht von ihm als Erhöhtem auf den Thron der Majeſtät gehalten wird, ſo wird er mithin auch dann, wenn er die uranfängliche Herrlichkeit wieder empfangen hat, ſein Thun und Wirken dem Thun und Wirken des Vaters conformiren. Ebenſo wird das Gleiche für ſeine vorweltliche Exiſtenzweiſe anzunehmen ſein, denn er bittet ja um die gleiche Herrlichkeit, die er hatte vor Grundlegung der Welt. Es leuchtet demnach ein, daß der Sohn in jeder Exiſtenzweiſe den Willen ſeines Vaters durch das Thun deſſelben erfährt. Der Herr ſelbſt bezeugt, daß er nur rede, was er von ſeinem Vater geſehen und gehört habe Joh. 3, 11. 32.; 7, 16.; 8, 26. 28. 40.; 15, 15. Dieſes Sehen und Hören fällt theilweiſe in das vorgeſchichtliche Sein des Sohnes beim Vater [1]). Daraus folgt aber, daß das Thun und Wirken des Vaters ein Gebiet haben muß, in welchem es ſich vollzieht; es iſt uns aber vor Grundlegung der Welt nur das Gebiet der Herrlichkeit gegeben und in ihr wird daher der Vater, aber nicht bloß uranfänglich, ſondern fortwährend wirken [2]). Die ganze Welt in ihrer geſchichtlichen Entwicklung, welche Gott dem in ſeinem Rathſchluſſe geſetzten Ziele entgegenführt, iſt der Gegenſtand ſeiner fortdauernden Wirkſamkeit und jeder Wellen-

---

[1]) B. Weiß a. a. O. S. 211.

[2]) Vgl. J. Hamberger, die Lehre Jacob Böhme's. S. 20—23. 44—46. 52 ff. 113. 119. — Fichte, Specul. Theol. S. 271 ff. 280. 311. 326. 406.

ſchlag in der Geſchichte wie der Verluſt eines Haares von unſerem Haupte iſt unter beſtändiger, alles, das Allgemeine wie das Beſondere und Einzelne umfaſſenden Rückſichtnahme auf das durch die menſchliche und überhaupt kreatürliche Freiheit geſetzte Da- und Soſein der Welt in der Herrlichkeit gewirkt und geordnet, ehe der droben ausgeprägte, göttliche Wille durch den Sohn in den weiten Gebieten der Schöpfung und namentlich auf der Erde vollzogen werden kann. Dafür ſprechen entſchieden die Worte Chriſti: „der Vater wird mir noch größere Werke als dieſe zeigen.“ Dieſe größeren Werke waren mithin in dem Augenblick, als der Herr dieß ſagte, noch nicht durch das Thun des Vaters in der Herrlichkeit zur Darſtellung gekommen [1]).

Dieſe Andeutungen führen uns zu der Frage, in welchem Verhältniß ſteht dieſe Herrlichkeit zu Gott? Niemals wird ſie in der hl. Schrift als eine geſchöpfliche bezeichnet. Wenn ſie aber nicht geſchaffen iſt, ſo kann ſie nur in eigenthümlicher Weiſe aus Gott ſelbſt, entweder durch Emanation oder durch Zeugung hervorgegangen ſein. Beide Begriffe ſind Kategorien der Natur und inſofern ungeeignet, das Verhältniß dieſer Herrlichkeit zu Gott auszudrücken. Jedoch läßt ſich ihre Anwendung rechtfertigen, wenn man ſie dahin beſtimmt, daß Gott nicht in nothwendiger Weiſe, ſondern in abſolut freier Liebe ſie aus ſeinem eigenen Weſen hervorgerufen, ſie aus ſich ſelbſt behufs der Schöpfung der Welt heraus- außer (praeter) ſich geſetzt und ſie zum Mittelpunkt der auf Grund derſelben in's zeitliche Daſein einzuführenden Welt gemacht hat. Dieß iſt auch die Anſchauung der hl. Schrift. Der Ap. bittet Eph. 1, 17.: daß der Gott unſers Herrn Jeſu Chriſti, der Vater der Herrlichkeit, den Geiſt der Weisheit und Offenbarung zu ſeiner Selbſterkenntniß gebe. Man hat zwar die Bezeichnung: „Vater der

---

[1]) Ueber einige daraus ſich ergebende Folgerungen vgl. m. Schr. die Lehre v. d. Herrlichkeit S. 40—43.

Herrlichkeit“ [1]) in verſchiedener Weiſe zu erklären und von ſeiner zunächſt liegenden Bedeutung zu entleeren geſucht, allein wir bleiben aus überwiegenden Gründen bei der letzteren ſtehen. Am angemeſſenſten iſt noch die Erklärung: Urheber = Schöpfer, allein auch ſie genügt nicht, da die Herrlichkeit nicht geſchaffen iſt, ſondern in einem Weſensverhältniß zu Gott urſtändet. Auch wird weder von den griechiſchen Schriftſtellern noch im N. T. „Vater“ im Sinne von Urheber = Schöpfer gebraucht [2]). Dieß geſchieht auch nicht 2 Kor. 1, 3., wenn daſelbſt geſagt wird: „Gelobet ſei der Gott und Vater unſers Herrn Jeſu Chriſti, der Vater der Barmherzigkeit,“ wo doch das zweimal vorkommende Vater nicht in verſchiedenem Sinne, das erſtemal im eigentlichen, — denn Gott iſt nicht der Schöpfer Jeſu Chriſti — das zweitemal im uneigentlichen Sinne genommen werden kann, vielmehr iſt Gott der Vater Jeſu Chriſti in der gleichen Bedeutung wie der Vater der Barmherzigkeit. Dieſe Barmherzigkeit

[1]) Man iſt darum noch zu keinem ſichern Reſultat über dieſe Bezeichnung gelangt, weil man es verkennt, daß es eine Sphäre der Herrlichkeit gibt, die in einem ähnlichen Verhältniß zu Gott ſteht wie der Sohn. In dieſem Sinne ſagt Petrus (1 Petr. 5, 10.): „Gott hat uns berufen zu ſeiner eigenen Herrlichkeit in Chriſto Jeſu;“ vgl. Th. Schott zu d. St.

[2]) Im A. T. kommt zwar dieſe Bezeichnung in weiterer Bedeutung vor 5 Moſ. 32, 6. 7.; Hiob 24, 36.; Pſ. 68, 6. Jeſ. 63, 16. Jerem. 3, 4. 19.; 31, 9. Mal. 1, 6.; 2, 10. Er iſt jedoch daſelbſt aus dem beſondern Verhältniß Gottes zum Volke Israel, das Typus des Volkes Gottes iſt, zu erklären. Niemals wird Gott Vater als Schöpfer genannt, ſondern weil er das Volk liebevoll erwählt 5 Moſ. 32, 9.; Hoſ. 11, 1. Das Vaterverhältniß Gottes im A. T. iſt ein theocratiſches, aber kein weſentliches, es hat ſomit eine relative Wahrheit. Im neuen Bunde dagegen iſt es ein weſentliches. Die Gläubigen ſind wiedergeboren aus unvergänglichem Samen 1 Petr. 1, 23., oder aus Gott geboren 1 Joh. 3, 9.; 4, 7.; 5, 1. 4. 7., vom Geiſte Gottes getrieben Röm. 8, 14. Der Vatername im A. T. iſt mithin vorbildlich und weiſt ſchattenhaft auf das Weſen hin, das erſt durch Chriſtum offenbar wird. Nur Hiob 38, 28. ſcheint eine Ausnahme zu machen, allein daſelbſt will doch nur gefragt werden, ob ein erkennbarer Grund der Entſtehung des Regens nachzuweiſen ſei? Gott wird keineswegs der Vater des Regens genannt.

iſt die Liebe des Vaters in ihrer Beziehung auf die gefallene Sünderwelt, die ſich in Chriſto, dem Herrn der Herrlichkeit, durch den Geiſt der Weisheit und Offenbarung, oder den Geiſt der Herrlichkeit wirkſam erzeigt. Gott iſt der Vater der Barmherzigkeit, indem er ſich durch den Sohn im heil. Geiſt in denen, die der Vater dem Sohne gegeben hat, offenbart. Dieſe Offenbarung iſt eine reale und weſentliche, nämlich die Bewegung und der Eingang der Herrlichkeit oder des in derſelben gewirkten Geiſtesbildes des Menſchen in das Herz der Gläubigen. Das vorerſt nur innerlich Verſetztwerden in die Herrlichkeit, oder der annoch verborgene Empfang und Beſitz derſelben iſt die ſecundäre Quelle der Barmherzigkeit. Wir erinnern wiederholt daran, daß Gott alles in der Herrlichkeit wirkt, ehe es der Menſch in und durch Chriſtum als ſeine bleibende Beilage empfängt. Den gleichen Gedanken ſpricht der Ap. Eph. 2, 4. 6. aus. Gottes Barmherzigkeit iſt es, welche uns hineinverſetzt hat in das himmliſche Weſen der Herrlichkeit, die er jedoch erſt in künftigen Zeiten, dann, wenn die verborgene Herrlichkeit der Kinder Gottes offenbar wird, in ihrer urſprünglichen Fülle zur Offenbarung bringt.

Wenn wir verſuchen, noch weiter in dieſes Geheimniß der Herrlichkeit hineinzudringen, ſo dürfen wir nicht überſehen, daß Gott zwar der Vater derſelben, aber daß ſie dennoch nicht mit Gottes Weſen abſolut identiſch iſt. Wie der Sohn nicht der Vater ſelber iſt, ſondern ſich von ihm mit dem vollſten klarſten Bewußtſein unterſcheidet, wie er ferner ſich dem Vater ſchlechthin unterordnet und in allen Exiſtenzweiſen nur thut, was er ſiehet den Vater thun, wie er aber dennoch eins iſt mit dem Vater, und was ſein iſt, auch dem Vater angehört, und was des Vaters iſt, wiederum als ſein Eigenthum betrachtet, ſo wird auch die Herrlichkeit des Sohnes zwar von der des Vaters zu unterſcheiden, aber dennoch wieder mit ihr eins ſein. Gott iſt und bleibt vermöge ſeiner abſoluten Lebens- und Lichtesherrlichkeit ſchlechthin über der Schöpfung erhaben, aber er hat ſich in unbe-

ſchreiblich überſchwenglicher Liebe herabgelaſſen, eine Welt in's Daſein zu rufen und ihr den Mitgenuß ſeiner Seligkeit zu gönnen, inſofern die Kreaturen dafür empfänglich ſind und empfänglich werden können und wollen. Zu dieſem Zweck hat er den Ausglanz ſeiner Herrlichkeit zu einer Sphäre geſtaltet und den Sohn ſeiner Liebe, der zugleich mit ihr aus dem Vater hervortrat, zum Herrn derſelben in einer durchaus innerlich dynamiſchen Weiſe eingeſetzt. Daraus ergibt ſich, warum Gott ebenſowohl der Vater Jeſu Chriſti wie der Vater der Herrlichkeit genannt wird. Weil dieſe Herrlichkeit aus dem Vater ihren Urſprung empfangen hat, ſo iſt ſie Gottes, nach der Seite der Schöpfung hin, aufgeſchloſſene und geoffenbarte, ſelbſteigene Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, die als der Aus- und Abglanz der Herrlichkeit des Vaters Alles, Alles ohne irgend eine Ausnahme enthalten wird, was Gott in ſeinem unnahbaren Lichte iſt [1]). Wenn ſie als ſolche Gottes Herrlichkeit iſt, die aber der Sohn als eine gegebene beſitzt und zwar als von Gott in derſelben eingeſetzter Herrſcher und König, ſo kann er ebenſowohl ſagen Matth. 16, 27.: „denn es wird je geſchehen, daß des Menſchen Sohn kommen wird in der Herrlichkeit *ſeines Vaters*," wie Matth. 19, 28.; 23, 31., „wenn

---

[1]) *Molitor*, Philoſ. der Geſch. I. 350: „Sehr richtig lehrt die Kabbalah, daß die Gottheit, weil aus dem Unendlichen nicht unmittelbar das Endliche hervorgehen und das Unendliche nicht unmittelbar auf das Endliche einwirken und ſich demſelben manifeſtiren könne, zum Behuf der Hervorbringung und Führung der Schöpfung in die äußere ſphirotiſche Erſcheinung eingegangen ſei." Vgl. Cabb. denut. T. I. P. 2. p. 39. 93. *Baader*, ſämmtl. Werke, II. 165: „Nicht unmittelbar aus der Einheit (Monas) kommt die Kreatur als Monade, wie *Leibnitz* meinte, durch eine Coruscation oder Emanation, welche keine Schöpfung und womit die Kreatur, wie der Phantheiſt will, einweſig mit Gott wäre, ſondern aus dem, was man die Aeußerlichkeit Gott nennen muß, d. h. aus ſeiner Herrlichkeit, deren Begriff die obſchon unauflösbare Mehrheit von Potenzen, Principien und Kräften in ſich ſchließt."

aber des Menſchen Sohn kommen wird in ſeiner Herrlichkeit“ [1]).

Es eröffnet ſich uns von dieſem Standpunkt aus ein überraſchender Blick auf das ganze Schöpfungsgebiet. Der Vater hat in Chriſto die ganze Fülle ſeiner Gottheit ohne allen Rückhalt und Abbruch aufgeſchloſſen und geoffenbart, denn Gott, indem er ſich offenbart, offenbart ſich ſelbſt [2]). Dieſe aufgeſchloſſene, in der Herrlichkeit Chriſti in überſchwenglicher, geiſt-leiblicher Weiſe ſich darſtellende Fülle, iſt das Subſtrat der Schöpfung, der tiefſte Hintergrund derſelben, welcher durch den Sohn in die zeitliche und ſichtbare Erſcheinung ſchöpferiſch eingeführt wird. Der perſönlich von Gott in freier Liebe bewirkte Abglanz ſeines ewigen Weſens

---

[1]) Auch anderwärts wird die Herrlichkeit als eine Chriſto angehörige bezeichnet. So ſagt der Ap. 2 Theſſ. 2, 14.: „Wozu (nämlich zur Seligkeit) er euch berufen hat durch unſer Evangelium zur Erlangung der Herrlichkeit unſers Herrn Jeſu Chriſti. De Wette bemerkt mit Recht: „der letzte Zweck der Seligkeit kehrt in den Worten: ‚zur Erlangung der Herrlichkeit‘ wieder.“ Vgl. auch Schott, Epist. Pauli ad. Thess. p. 259. Unrichtig iſt die Ueberſetzung Luthers: „zum herrlichen Eigenthum“ u. ſ. w. und die Erklärung der Vulg. Chryſoſt. Theodor. Theophyl. Oekum. Ambroſ. u. A.: „um Ehre zu erwerben für Jeſum Chriſtum“, vgl. 1 Theſſ. 5, 9. und De Wette zu dſ. St. Die Herrlichkeit iſt mithin etwas Chriſto angehöriges, aber dennoch von ihm zu unterſcheiden, da er ſie den Seinen verleihen kann. Schott vergleicht treffend Joh. 17, 22. 24. Auch 2 Tim. 2, 10—12. wird das Heil in Chriſto von der ewigen Herrlichkeit unterſchieden und die letztere als das poſitive Moment jener hervorgehoben, vgl. Wieſinger zu dſ. St. Bei Tit. 2, 13. iſt es für unſern Zweck gleichgültig, ob wir die Worte: „des großen Gottes und Heilandes Jeſu Chriſti,“ auf Gott und Chriſtum oder nur auf den letzteren beziehen. Ueberwiegende Gründe ſprechen für die letztere Annahme, vgl. Uſteri, Paul. Lehrbeg. 4. Aufl. S. 326. und Wieſinger zu dſ. St. In jenem Falle iſt Gott der Vater, Chriſtus der Herr der Herrlichkeit. Da von einer noch zu erwartenden Erſcheinung derſelben die Rede iſt, ſo iſt Kol. 3, 4. zu vergleichen. Vgl. auch Meyer zu dſ. St.

[2]) Rothe, zur Dogmatik S. 61. und m. Schr. die Einheit der Urgeſch. S. 180.

und Lebens iſt mithin die überzeitliche Grundlage der Schöpfung und es ſind die ewigen Weſensgedanken Gottes, die durch den Sohn in derſelben zu gegliederter, organiſch verbundener, zeitlicher Wirklichkeit gelangen. Darum konnte auch der Ap. mit vollem Rechte Röm 1, 20. ſagen: Gottes unſichtbares Weſen, ſeine ewige Kraft und Gottheit, wird von der Schöpfung der Welt her an den Werken verſtändlich erſehen [1]. Da ferner die ganze Welt, Himmel und Erde, nach dieſer in ihm und in ſeiner Herrlichkeit wohnenden Fülle der Gottheit geſchaffen iſt, ſo wird ſich auch in allen Gebieten der Schöpfung, ungeachtet aller Mannigfaltigkeit, die in denſelben waltet, der gleiche oder wenigſtens ein ähnlicher Grundtypus abſpiegeln, ähnlich wie ſich das Licht der Sonne in allen Thautropfen in gleicher Weiſe und dennoch wieder in jedem verſchieden, gleichſam individuell, abſtrahlt. Das ganze Schöpfungsgebiet von unſerer armen Erde an, die freilich ihre urſprüngliche Herrlichkeit kaum noch ahnen läßt, bis zu den fernſten Chören der Fixſterne wird ein und das gleiche Band umſchließen und in allen und für alle werden die gleichen Grundgeſetze gelten. Wir haben nun von einer andern Seite her eine Beſtätigung der Schriftausſage erhalten, daß alles, was weſet und lebet, ſeinem Grundweſen nach aus der Uebergeſchöpflichkeit hervorgegangen iſt und darum auch anagogiſch hinaufweist in die Herrlichkeit, in welche die Urtypen des All's der Dinge hineingewirkt ſind [2]. Es iſt dieß wohl überhaupt auch das richtige Verhältniß, in welchem die Schöpfung zu Gott ſteht, denn wenn Gott der abſolute Inbegriff alles Seins und Weſens iſt, ſo kann er auch nur aus ſich ſelbſt, aus ſeiner eigenen Weſens- und Lebensfülle alles entnommen haben, was er zunächſt in Chriſto, oder in der Herrlichkeit, — denn ſie iſt nicht von ihm zu trennen — geſchaffen oder geſetzt hat.

---

[1] Die Einh. der Urgeſch. S. 184.
[2] Sabel, Offenb. Johan. S. 18.

Wo denn aber haben wir dieſe Herrlichkeit zu ſuchen? Da ſie eine leibliche, wenn auch eine geiſtleibliche iſt, ſo wird ihr auch eine ihr conforme Räumlichkeit entſprechen. Wir werden daher in der hl. Schrift Andeutungen erwarten dürfen, die uns in den Stand ſetzen, dieſe Frage zu beantworten. Wir beſchränken uns jedoch auf einige wenige Bemerkungen, da wir ſie an einem andern Ort eingehender beſprochen haben [1]).

Die hl. Schrift bezeugt von Jeſu Chriſto, daß er nach Vollendung des göttlichen Rathſchluſſes auf Erden aufgenommen worden ſei in den Himmel und nun ſitzet zur Rechten Gottes Apoſtg. 1, 11.; Luk. 24, 51.; Mark. 16, 19. Auch 1 Tim. 3, 16. iſt von ſeiner Erhöhung oder Himmelfahrt die Rede, daſelbſt aber heißt es, daß er aufgenommen worden ſei in die Herrlichkeit. Es könnte nun ſcheinen, als ob der Himmel überhaupt und die Herrlichkeit identiſch ſeien. Allein wenn die hl. Schrift an einigen Orten 5 Moſ. 10, 14.; 1 Kor. 8, 27.; Nehem 9, 6. von einem Himmel der Himmel redet, und wenn Paulus bezeugt, daß er entzückt geweſen ſei bis in den dritten Himmel, bis in das Paradies, ſo wird man zugeben müſſen, daß ſich der Himmel in eine Mehrzahl von Himmeln, in niedere und höhere gliedert. Der Himmel iſt mithin kein über dem Firmament weithin ausgedehnter, etwa das Schöpfungsgebiet umgebender Saal, nicht eine herrliche Zuſtändlichkeit, welche für alle ſeligen Weſen eine gleiche iſt, vielmehr gibt es verſchiedene Engelclaſſen, welchen gemäß wir wohl auch verſchiedene Wohnungen, verſchieden durch die ihnen verliehene Klarheit 1 Kor. 15, 41. anzunehmen haben. Die hl. Schrift ſpricht darum von den Himmeln in der Mehrzahl. Von ihnen wird der Himmel unterſchieden ſein, in welchen der Herr, als in die Herrlichkeit im eigentlichſten Sinne aufgenommen worden iſt [2]).

---

[1]) Lehre von der Herrlichkeit S. 78—102.

[2]) Markus beſtimmt den Himmel, wohin der Herr aufgenommen wurde, durch den Zuſatz näher: und ſitzet zur Rechten Gottes, alle aber, daß ſie nicht ſagen: in die Himmel, ſondern in den Himmel.

Gleichbedeutend mit dieſer Herrlichkeit iſt das Allerheiligſte, in welches unſer Hoherprieſter nach Hebr. 9, 6—9. 11. eingegangen iſt. Um dieſen Ausdruck zu verſtehen, haben wir die Einrichtung und Bedeutung der Stiftshütte mit einigen Worten zu betrachten.

Die Stiftshütte wurde von Moſe nach dem Vorbilde, das ihm von Jehova auf dem Berge gezeigt worden war, errichtet. Sie iſt in ihrer ganzen Einrichtung ein Conterfei und eine Copie eines himmliſchen Originals. Es läßt ſich ferner überzeugend beweiſen, daß die Stiftshütte mit dem Vorhof ein Abbild der ganzen Schöpfung iſt. Der Vorhof mit dem Brandopferaltar, deſſen Inhalt aus dem Staube der fluchbeladenen Erde entnommen wird, iſt ein Abbild der Erde; das blutige Opfer ſetzt die Sünde voraus und iſt durch die Sünde bedingt. Ohne Sünde kein Opfer, kein Blutvergießen; nur auf der Erde werden blutige Opfer dargebracht. Das Heilige, die Stätte des geſchöpflich vollkommenen Lichtes und Lebens und der Anbetung, was durch den goldenen, ſiebenarmigen Leuchter, den Schaubrottiſch und den Rauchaltar angedeutet und abgebildet wird, darf nur von den Prieſtern, wenn ſie das Rauchwerk der Anbetung darbringen, betreten werden. Sie ſind die nur im Vorbild Heiligen, die bloß vorübergehend in dieſer Stätte des Lichtes und Lebens weilen dürfen, während ihr Urbild, die Himmel, die bleibende Wohnſtätte der heiligen Engel iſt. In das Allerheiligſte, das von keinem Lichte beleuchtet iſt, um anzudeuten, daß es noch den Charakter der Unſichtbarkeit und Verborgenheit beſitzt, hat vor der Hand nur der Hoheprieſter Zutritt. Es iſt die Stätte der vollkommenſten Offenbarung, der Gnadengegenwart Gottes in Chriſto; in ihm ſtehet der Thron der Majeſtät Gottes. Wie die Stiftshütte mit dem Vorhof ein geſchloſſenes Syſtem bildet, ſo wird auch Himmel und Erde als ein Organismus geſchaffen worden ſein, und der Rathſchluß Gottes die ganze Schöpfung mit Einſchluß der Engel und ihrer Wohnungen umfaſſen.

Es darf nicht überſehen werden, daß dieſes Allerheiligſte zu den Himmeln gerechnet wird, ja der Himmel ſelbſt, der Himmel der Himmel, der Himmel ſchlechthin, das Urbild und der Urſprung der übrigen Himmel iſt. Dieß geht aus der Vergleichung zweier St. des Hebrbriefes ſehr deutlich hervor. Kap. 9, 24. wird geſagt: „Denn Chriſtus iſt nicht eingegangen in ein Heiligthum, ſo mit Händen gemacht iſt, das Gegentheil des Wahrhaftigen, ſondern in den Himmel ſelbſt, um zu erſcheinen vor dem Angeſichte Gottes für uns“ (vgl. auch Kap. 6, 20.). Dieſer Himmel muß ein anderer ſein als die Himmel überhaupt, denn es heißt ausdrücklich Kap. 7, 26.: „einen ſolchen Hohenprieſter ziemte uns zu haben, der höher denn die Himmel geworden,“ und Kap. 4, 14. einen ſolchen Hohenprieſter, (nicht wie Luther unrichtig überſetzt: der „gen Himmel gefahren“, ſondern) — „der durch die Himmel gegangen iſt.“ Wenn beide mit dem gleichen Worte bezeichnet werden und dennoch von dem Himmel, in welchen Chriſtus eingegangen iſt, geſagt wird, daß er höher denn **die** Himmel ſei, ſo wird kaum geleugnet werden können, daß **der** Himmel ſelbſt und die Himmel irgend etwas gemeinſames und darum verwandtſchaftliches haben werden, — denn wie könnten ſie unter einen Begriff zuſammengefaßt ſein? — aber nicht minder auch, daß beider Zuſtändlichkeit verſchieden ſein wird, daß der Himmel ſelbſt etwas unvergleichlich Höheres iſt als die Himmel, daß jener das Urbild der Himmel überhaupt iſt. Nur ſo erklärt es ſich, warum die Himmel überhaupt in ſo genauer Beziehung zu dem Himmel ſelbſt ſtehen.

Der Himmel, der höher iſt denn die Himmel, und das Allerheiligſte ſind ein und daſſelbe. Das Gleiche iſt auch der Fall mit dem Paradieſe der Vollendung. Aus der Vergleichung von Offenb. 2, 7.; 22, 2. mit 1 Moſ. 2, 9.; 3, 24., wie aus einigen andern ſpäter zu erwähnenden St. geht hervor, daß dieſes Paradies die Stätte der höchſten Offenbarung und Gegenwart Gottes, das Allerheiligſte der ganzen Schöpfung iſt. Das Allerheiligſte der Stiftshütte,

die Stätte der perſönlichen Gnadenoffenbarung Jehova's wird ſomit das Paradies der Vollendung vorbilden [1]).

Nach dieſen Andeutungen wird es nicht ſchwer fallen, auch das Heilige oder die Himmel, durch welche der Herr in den Himmel ſelbſt hindurchgegangen iſt [2]), näher zu be-

---

[1]) Ueber die ganz beſondere Beziehung des Paradies der Vollendung zum Paradies des Anfangs vgl. Bd. 1. Abſch. III. § 6. und die Lehre von der Herrlichkeit, S. 87 ff.

[2]) Delitzſch, Hebrbrief. S. 163. warnt zwar davor, die Worte: „durch die Himmel hindurchgegangen" mit jenen: „durch die größere und vollkommenere Hütte" Kap. 9, 11. zu vergleichen, weil dieß der Zuſatz: „die nicht mit Händen gemacht iſt," verbiete. Wir können dieß nicht richtig finden. Delitzſch überſieht, daß die Stiftshütte mit dem Vorhof ein Abbild der ganzen Schöpfung iſt. (Vgl. die Lehre von der Herrlichkeit. S. 97.; über die Worte: „die nicht mit Händen gemacht iſt," ebendaſ. S. 84. m. Schr. die Einheit der Urgeſch. S. 147. und Riehm a. a. O. S. 512.). Delitzſch hat ſich an verſchiedenen Orten, Hebrbrief. S. 327. 382.; Bibl. Pſych. S. 33. über das Verhältniß des Allerheiligſten, des Himmels ſelbſt zur Schöpfung ausgeſprochen. Seine Anſicht iſt folgende: Gottes, des Dreieinigen verborgenes Leben, das Pneuma, muß ſich in einem Lichtleibe und in einer Lichtwohnung der Herrlichkeit als Offenbarung ſeiner vor ſich ſelbſt weſensnothwendig auswirken und darſtellen. Dieſe Darſtellung ſeines innergöttlichen Lebens nennt er den Himmel ſelbſt. Dieſer unerſchaffene Himmel iſt die ewige Dora, der über Raum und Zeit abſolut erhabene Ort Gottes, nicht irgendwie im Bereiche des Geſchaffenen, ſondern jenſeits aller Himmel Himmel befindlich, alles erfüllend, ohne von etwas begrenzt zu werden, das Allerheiligſte, welches kraft der Sühne Chriſti den ſeligen Bewohnern der Hütte offenbar und erſchloſſen iſt. Von dieſem Himmel unterſcheidet er den mit der Schöpfung in freier Liebesmacht von Gott geſetzten Himmel der Seligen, d. i. der Engel und der Menſchen. Wir bemerken dagegen nur Folgendes: Gott bedarf keiner pneumatiſchen Leiblichkeit als Offenbarung ſeiner vor ſich ſelbſt; er iſt ſeiner bis in die innerſten Tiefen ſeines Weſens in abſoluter Klarheit bewußt. — Die Herrlichkeit iſt ferner keine weſensnothwendige Offenbarung. Wie es das Wohlgefallen Gottes war, daß im Sohne die ganze Fülle der Gottheit wohnte, ſo iſt auch die Herrlichkeit der in freier Liebe geſetzte Ausglanz ſeiner Herrlichkeit. Die Schrift unterſcheidet mithin die Herrlichkeit Gottes von dem Ausglanz derſelben. Jene iſt nach Kol. 1, 15. abſolut geiſtig, über Raum und Zeit abſolut erhaben, dieſe leiblich und darum auch zeiträumlich, wiewohl ſpecifiſch verſchieden von der Zeiträumlichkeit

ſtimmen. Etwas Gleichgültiges kann damit unmöglich gemeint ſein. Auch iſt es nicht wahrſcheinlich, daß der Verf. des Hebrbriefes die Bedeutung, welche das Wort: die Himmel im A. wie im N. T. hat, wonach ſie die Wohnſtätten der Engel ſind, nicht gekannt haben ſoll, und wenn er ſie gekannt hat, davon abgewichen iſt. Wenn endlich der Herr in die unterſten Oerter der Erde hinabgefahren iſt und den Geiſtern, die einſtmals nicht glaubeten, das Evangelium verkündete (1 Petr. 3, 19. 20.), ſo werden wir erwarten dürfen, daß er auch den Engeln ſich geoffenbart haben werde, welche in den Rathſchluß Gottes einzuſchauen gelüſtete (1 Petr. 1, 2.). Dazu berechtigen uns auch die Worte des Ap. 1 Tim. 3, 16.: „welcher iſt — erſchienen den Engeln.“ Wie der Herr, während ſein Leib im Grabe ruhte, den Geiſtern der Unterwelt, welche als die unterſten Oerter der Erde noch zu derſelben gehört, geprediget hat, ſo hat er bei ſeiner Himmelfahrt in den Himmeln, durch welche er hindurchgegangen iſt, den Engeln den Rathſchluß der ewigen Liebe, deſſen Vollendung auch zu ihnen, zu ihrer ſchließlichen Verklärung in ſo naher Beziehung ſteht, verkündet. Wie aber die unterſten Oerter der Erde eine Räumlichkeit ſind, ſo wird es ſich auch ähnlich mit den Himmeln verhalten. Wir würden verkennen, daß das Schöpfungsgebiet einen Organismus bildet, wenn wir leugnen wollten, daß ſie auch Welten, ähnlich wie unſere Erde, nur frei von aller Finſterniß und Verderbens-Macht

---

der Schöpfung und ganz beſonders unſerer Erde. Gott iſt und bleibt ewig unvermiſcht und unvermengt mit der Kreatur in ſich ſelbſt, in ſeinem Lichte wohnend; will man dieß nicht anerkennen, ſo öffnet man dem Pantheismus Thür und Thor. Iſt ferner *dieſe* Herrlichkeit über Zeit und Raum abſolut erhaben, ſo kann ſie den ſeligen Engeln und Menſchen nicht erſchloſſen werden, denn wie geiſt-*leibliche* Weſen an einer ſolchen Herrlichkeit Theil nehmen, d. h. in ſie aufgenommen werden können, wird Niemand einleuchten. Und wie iſt es denn endlich möglich, daß ein geſchöpfliches Weſen in das abſolut überräumlich und überzeitliche Weſen verſetzt werden könne? Soll dieß aber heißen: Dieſe Seligkeit werde den Seligen innerlich offenbar und erſchloſſen, ſo würde *Delitzſch* in Widerſpruch gegen Joh. 17, 24. treten.

ſind, — Welten, in welchen das Licht und Leben in großer Fülle waltet und die daher ganz dazu angethan ſind, die Wohnſtätten der Engel zu ſein. Sind die unterſten Oerter der Erde nicht der Mittelpunkt derſelben, ſind ſie vielmehr in den eng mit der Erde verbundenen geiſterhaften Planeten vom Jupiter bis zum Neptun und vielleicht auch in den Kometen zu ſuchen, ſo werden wir mit der Behauptung nicht fehl gehen, daß unter den Himmeln die Fixſterne zu verſtehen ſind. Dieſe Geſtirne mit ihrem im Allgemeinen unwandelbaren, keinem Wechſel von Tag und Nacht unterworfenen Lichte, dem eine gleiche Fülle des Lebens entſpricht, müſſen eine Beſtimmung im Schöpfungsgebiet haben. Sie ſind die Himmel der Engel im Gegenſatz zu dem Himmel ſelbſt, zu dem Allerheiligſten, in welches der Herr eingegangen, um zu erſcheinen vor dem Angeſichte Gottes für uns, Hebr. 9, 24. [1]).

---

[1]) Vgl. die Lehre v. d. Herrlichk. S. 92. Die Widerlegung einiger Einwendungen gegen die Anſicht, daß die geſchaffenen Himmel, die Fixſterne, die Wohnſtätten der Engel ſind, ebendaſſ. S. 94 und Bd. I. Abſch. II. §. 6. Neuerlich hat auch F. W. Schultz, die Schöpfungsgeſchichte. S. 277. unſere auf die hl. Schrift ſich gründende Annahme beſtritten. Eine Widerlegung ſeiner Gründe würde uns zu weit von unſerer Aufgabe abführen, da ſie mit ſeiner Schöpfungstheorie zuſammenhängen, deren Principien wir weder dem Begriffe Gottes, noch den Ausſagen der hl. Schrift entſprechend finden. (Vgl. m. Schr.: Die Einheit der Urgeſchichte, beſond. S. 175 ff.). Wir berühren hier nur einen Grund. S. 278. heißt es: „Der Mangel an polariſcher Gegenſätzlichkeit, an einem Auseinandertreten von Licht und Finſterniß (wie auf den Fixſternen) dürfte nicht für irgend welche Vollkommenheit zeugen. Die polariſche Gegenſätzlichkeit dient dazu, die Fülle und den Reichthum der Entwicklung zur Anſchauung zu bringen.“ Schultz verkennt, daß nach der hl. Schrift die phyſiſche Finſterniß auch eine ethiſche Bedeutung hat, daß ſie nur da und in dem Maße auftritt, als die ethiſche Finſterniß waltet. Er verkennt ferner, daß in der Herrlichkeit dieſe Gegenſätzlichkeit gar nicht vorhanden ſein kann. Die Klarheit der Dora iſt der abſolute Gegenſatz der Finſterniß. Er hat endlich überſehen, daß das Paradies der Vollendung, das himmliſche Jeruſalem, weder der Sonne noch des Mondes bedarf, denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet ſie Offenb. 21, 23. Dort ſind „die Gegenſätze nicht bloß überwunden und durch eine ſchöne vollſtändige Entwicklung in Harmonie aufgelöst, ſondern die Finſterniß

Nach Kol. 1, 16. iſt in Chriſto alles geſchaffen, das Unſichtbare und das Sichtbare. Unſichtbar iſt vor der Hand nur die Herrlichkeit, in welcher die Urprincipien und das Grundweſen des Alls der Dinge von Gott ſchöpferiſch geſetzt ſind. Im Gegenſatz zu derſelben wird alles ſichtbar genannt, was durch die Wirkſamkeit des Erſtgebornen aller Kreatur in's Daſein eingeführt wird. Zu dieſem Sichtbaren gehören auch die Throne oder Herrſchaften oder Fürſtenthümer oder Obrigkeiten. Denn daß wir die letzteren nicht in den Himmel ſelbſt, in die Stätte der urſprünglichen und unmittelbaren Offenbarung Gottes verlegen dürfen, erhellt aus Epheſ. 3, 10. Nicht unmittelbar im Anſchauen des Thuns Gottes in der Herrlichkeit, ſondern an der Bereitung, Erbauung und Führung der Gemeinde bis zum Ziele ihrer Vollendung in der Herrlichkeit erkennen die Engel die mannigfaltige Weisheit Gottes. Zwar ſteht auch hier „in den Himmliſchen", und es könnte ſcheinen, als ob an unſ. St. die gleiche himmliſche Herrlichkeit gemeint ſei wie Epheſ. 1, 3. 20.; 2, 6., allein es iſt doch ein Unterſchied vorhanden. Dort ſteht „in den Himmliſchen" ohne weitere Beſtimmung, an den andern St. aber wird entweder hinzugefügt: „in Chriſto Jeſu" und dadurch der Himmel, wohin die Gläubigen, die Gemeinde in Chriſto, verſetzt werden ſoll, näher beſtimmt und von den Himmeln überhaupt unterſchieden, denn nirgends wird von den Engeln geſagt, daß ſie mitgeſetzt ſeien in das himmliſche Weſen in Chriſto Jeſu;

iſt wie der Tod ſchlechthin aufgehoben und dennoch wird der Reichthum des Naturlebens ein unermeßlich viel- ja allſeitiger ſein. Mit dem gleichen Rechte könnte man ſagen, daß die Gegenſätzlichkeit von Tod und Leben nothwendig ſei, um die Fülle und den Reichthum der Entwicklung zur Anſchauung zu bringen. Nach dieſer Theorie ſind Tod und Finſterniß nicht nicht ſein könnende Momente des Lebens überhaupt, welche daher auch niemals ſchlechthin überwunden werden können. Aehnlich verhält es ſich mit ſeinem Begriff der Materie; die Beſprechung deſſelben würde uns jedoch zu weit abführen. Uebrigens hat Schultz meine Gründe, nach welchen die Fixſterne die Wohnſtätten der Engel ſind, nicht einmal berührt, geſchweige denn widerlegt.

oder er wird in eigenthümlicher Weiſe durch den Zuſatz charakteriſirt: Der Gott unſers Herrn Jeſu Chriſti hat ihn geſetzt zu ſeiner Rechten **im Himmel**. Nehmen wir hinzu, daß es an dieſer St. Epheſ. 1, 20. 21. (Hebr. 7, 26.; 4, 14.) noch weiter heißt: „hoch über alles Fürſtenthum und Gewalt und Macht und Herrſchaft und alles, was genannt mag werden, nicht bloß in dieſer Welt, ſondern auch in der zukünftigen," ſo kann es nicht mehr zweifelhaft ſein, daß der Himmel, wo Chriſtus zur Rechten Gottes thront, ein anderer und zwar, daß er hoch erhaben iſt über alle Himmel der Engel, daß der Himmel ſelbſt, die urſprüngliche übergeſchöpfliche Herrlichkeit, der Ort der Gegenwart des Sohnes Gottes iſt[1]). Zugleich ergibt ſich aus dieſen Stellen, daß das ganze Schöpfungsgebiet ſich organiſch gliedert, daß die Erde mit dem zu ihr gehörigen Planetenſyſtem, — die Himmel der Engel und der Himmel ſelbſt die Glieder bilden, der letztere jedoch der dynamiſche Mittelpunkt und der Höhepunkt, das Haupt dieſes Organismus iſt.

In dieſer Herrlichkeit thront der Erhöhte zur Rechten Gottes auf dem Stuhl der Majeſtät, ein Ausdruck, der von Pſ. 110, 1. an häufig in der hl. Schrift (Matth. 26, 64.; Mark. 16, 19.; Apoſtg. 2, 31—33.; Epheſ. 1, 20.; 1 Petr. 3, 22.; Hebr. 1, 3.; 8, 1.; 10, 12. 13.; 12, 2.) vorkommt. Es will damit zunächſt geſagt werden, daß Chriſtus in die unmittelbarſte Nähe Gottes verſetzt, Theil hat an der Ehre und Herrlichkeit Gottes, ſodann daß ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden übertragen iſt[2]). In der hl. Schrift

[1]) Meyer zu Eph. 1, 20. ſagt ſehr richtig: „im Himmel iſt nicht in die unbeſtimmte Vorſtellung eines himmliſchen Zuſtandes umzuſetzen (Calov, Harleß), ſondern als Raumangabe zu belaſſen. Denn Chriſtus iſt mit verklärtem Körper im Himmel (Phil. 3, 20.), ſo ſchaute ihn auch Stephanus Apoſtg. 3, 20.; Offenb. 5., und von dannen wird er zurückkehren, wie er leiblich dahin emporgeſtiegen iſt 1 Theſſ. 4, 16.; Apoſtg. 1, 11.; Matth. 24, 30. Daher auch die Auferſtandenen bei der Parouſie dem vom Himmel kommenden Herrn in der Luft entgegengerückt werden 1 Theſſ. 4, 17.

[2]) Riehm a. a. O. S. 351.

iſt zwar häufig ſo von dieſem Thron die Rede, als ob Gott ihn allein einnehme, allein es geſchieht dieß in dem gleichen Sinn, wie ihm die Schöpfung Himmels und der Erde allein zugeſchrieben wird. Gott iſt und bleibt der abſolut und allein Herrſchende, denn der Sohn thut nirgends etwas, was er nicht ſieht den Vater thun, dennoch iſt ihm alles unterthan mit Ausnahme deſſen, der ihm alles unterthan hat [1]), und wiederum geſchieht nichts in dem ganzen Schöpfungsgebiet ohne ſeinen Willen und Zulaſſung. Er übt jedoch alle Gewalt nur aus in der Vollmacht, die ihm von ſeinem Vater gegeben iſt. Er iſt wie der Mittler der Schöpfung, ſo auch der Mittler der Weltregierung. Darum erſcheint nicht der Vater, ſondern der Sohn am Ende der Tage in ſeiner Herrlichkeit und alle heiligen Engel mit ihm, Matth. 25, 31.; darum richtet nicht der Vater, ſondern alles Gericht hat er dem Sohne übergeben Joh. 5, 22. 29.; darum ſtehet nicht der Vater, ſondern der Sohn in Mitten des Stuhls Offenb. 3, 21.; darum nennt der Herr, der die ſieben Geiſter hat, dieſen Thron in dem gleichen Sinne den Seinen, wie er auch die Herrlichkeit als die Seinige bezeichnet, und kann die gleiche Macht und Würde, wie er ſie beſitzt, den Ueberwindern verleihen Offenb. 3, 21.; 22, 5. Dieſer Stuhl ſtehet im neuen Jeruſalem, das von Gott aus dem Himmel herabfahren wird. Wenn aber die Herrlichkeit eine geiſtleibliche und geiſträumliche iſt, ſo wird auch dem Thron etwas Sichtbares entſprechen, deſſen Form aber ebenſo ſehr über unſer Begreifen hinausgeht, wie die der Herrlichkeit überhaupt. Nur ſo viel läßt ſich darüber ſagen, daß der Thron des Lammes die Concentration, der Mittel und Höhepunkt der Herrlichkeit ſein wird [2]).

[1]) Die Worte Riehm's a. a. O. S. 356: „Der erhöhte Chriſtus hat die Weltherrſchaft, in die er eingeſetzt iſt, noch nicht völlig in Beſitz genommen", können wir uns nur in dem Sinne aneignen, daß Chriſto wirklich und thatſächlich von ſeiner Erhöhung an die Weltherrſchaft eignet und von ihm auch ausgeübt, daß ſie aber noch nicht von Allen anerkannt wird.

[2]) Nach der lutheriſchen Kirchenlehre iſt die Rechte Gottes — (ſeine allmächtige Kraft) — überall. Allein man fängt an einzuſehen, daß

Dieſer Himmel oder die Herrlichkeit wird an vielen Orten der hl. Schrift die Wohnung Gottes genannt, aber nur darum weil ſie die Stätte ſeiner unmittelbaren Offenbarung iſt. Sein Stuhl, der in derſelben bereitet iſt, iſt das Symbol ſeiner Herrſchaft und ſeiner Offenbarung, denn er ſteht überall in Beziehung auf die Schöpfung. Auch dieſer Himmel Himmel kann ihn nicht faſſen 1 Kön. 8, 27.; 2 Chron. 2, 6.; 6, 18.; Pſ. 139, 7.; Hiob 11, 7. 8. Nach dieſen St. iſt Gott ſeinem Weſen nach abſolut erhaben über alle Himmel; er kann nicht in ihnen ſeine bleibende Wohnung haben, ſondern er wohnt, obgleich er die ganze Schöpfung allgegenwärtig durchwaltet, dennoch in ſeinem eigenen Weſen in dem unzugänglichen Lichte, das die Schrift als ſein Gewand bezeichnet.

Wir haben bisher das Verhältniß der Herrlichkeit zu Gott dem Vater und zu Chriſto dem Herrn derſelben betrachtet, aber einerſeits bedarf das letztere noch einer genauern Beſtimmung, andererſeits können wir auch die Frage über ihr Weſen nicht abweiſen.

---

dieſe Behauptung nicht haltbar iſt. Selbſt Delitzſch (Hebrbrief. S. 15 ff.) muß bekennen: „Die locale Auffaſſung der Thatſache der Erhöhung Chriſti auf den Thron der Majeſtät in der Höhe birgt bekanntermaßen ſchlimme Conſequenzen (?!), aber die illocale leidet auch an einer ergänzungsbedürftigen Einſeitigkeit.“ Die rechte Combination ſoll nun folgende ſein: Die Höhe, in welche der Verſöhner eingegangen und die Rechte der Majeſtät, wohin er ſich geſetzt, ſind ſchlechthin illocal in Anſehung des göttlichen Weſens, aber nicht ſchlechthin illocal in Anſehung der nach der Seite der Kreatur hin gekehrten göttlichen Selbſtoffenbarung. In Anſehung des göttlichen Weſens iſt die Höhe der Bereich der vor- und über- und außerweltlichen Doxa Gottes, d. i. (vgl. auch Thomaſius a. a. O. II. 257.) ſeiner unendlich reichen und herrlichen Spiegelung vor ſich ſelbſt und die Rechte Gottes — allgegenwärtige Macht. In die Höhe und zur Seite dieſer Rechten, alſo in das jenſeits aller Aeonen und ihrer Zeiträumlichkeit befindliche — unendliche innergöttliche Selbſtleben iſt der Sohn als Gottmenſch zurückgegangen. Seit aber die kreatürliche Welt in Wirklichkeit getreten, gibt es neben der allgegenwärtigen Inweltlichkeit Gottes — auch eine inweltliche Offenbarungsſtätte, wo Gott ſich in Liebe den Seligen zu ſchauen gibt, einen Himmel der Herrlichkeit — wie es denn auch nicht anders ſein kann, da kreatür-

§. 10.

Der heilige Geiſt und die ſieben Geiſter.

Nach der hl. Schrift läßt es ſich nicht leugnen, daß der hl. Geiſt in einem Abhängigkeits-Verhältniß zu Chriſto ſteht. Der Sohn gibt und ſendet ihn Joh. 15, 26.; 16, 7.; Luk. 24, 49.; Apg. 1, 2.; 2, 33. Zwar ſendet auch der Vater den hl. Geiſt Joh. 14, 16. 26., und er kommt vom

---

liches Weſen und ſchlechthin außerweltliches, d. h. innergöttliches Sein ſich widerſprechen. In dieſem Himmel ſtellt ſich der Erhöhete denen, die ihn zu ſchauen gewürdigt werden, ebenſo ſichtbarlich dar, wie er außerweltlicher unſichtbarer Weiſe zu Gott geſtellt iſt, alſo ſitzend oder ſtehend (Apoſtg. 7, 56.) zu ſeiner Rechten. Gegen dieſe Auffaſſung bemerken wir nur Folgendes: Erſtens wird die Richtigkeit der kirchl. Lehre von der Dreieinigkeit vorausgeſetzt und von ihr aus das Verhältniß Chriſti, der Rechten Gottes, wie der Herrlichkeit beſtimmt, ſie läßt ſich aber bibliſch nicht begründen. Zweitens unterſcheidet Delitzſch die Herrlichkeit Gottes und die geſchöpfliche Herrlichkeit im Himmel, während nach der Schrift die Herrlichkeit oder das Licht, in dem Gott wohnt, ſchlechthin unzugänglich iſt, die übergeſchöpfliche Herrlichkeit aber als die Sphäre bezeichnet wird, in welcher der Herr thront und diejenigen bei ihm ſein werden, welche ihm der Vater gegeben hat. Drittens trennt er die Kreatur und ganz beſonders die Glieder des Leibes des Herrn vom Herrn ſelbſt in einer mit der hl. Schrift nicht zu vereinbarenden Weiſe, welche die Herrlichkeit des Herrn auch als die innere Beilage ſeiner Jünger bezeichnet und ſie der göttlichen Natur theilhaft werden läßt. Endlich hebt er die Verbindung Chriſti, des Erſtgebornen, mit ſeinen Brüdern auf, denn in ſeiner Außerweltlichkeit, in ſeinem Eingerücktſein in das innergöttliche Selbſtleben Gottes iſt er unſichtbar, mithin nicht mit einem Leibe bekleidet, welchen er nur annimmt, wenn er ſich den Bewohnern des Himmels zu ſchauen geben will. Er iſt alſo nicht in Wahrheit unſer Bruder, ſondern er ſtellt ſich nur vorübergehend als ſolcher dar, ſeine Leiblichkeit iſt eine — doketiſche. Damit ſchwindet aber alle Bürgſchaft für die Wahrheit der Erlöſung und der Wirklichkeit des Heils, welches uns ewig nur durch den Gottmenſchen vermittelt iſt. — Auch Riehm a. a. O. S. 348. kann ſich des Eindrucks nicht erwehren: „In der Ausſage ‚in der Höhe‘ Hebr. 1, 3. ‚in den Himmeln‘ Kap. 8, 1. darf eine locale Vorſtellung nicht verkannt werden.“ Die illocale Auffaſſung ſteht im Widerſpruch gegen die hl. Schrift.

Vater Joh. 15, 26., wie auch der Sohn vom Vater ausgegangen iſt, aber damit wird einerſeits nur ſein Verhältniß zu Gott angedeutet, welches ein ähnliches iſt wie das des Sohnes, andrerſeits darauf hingewieſen, daß Gott auch in der Sendung des Geiſtes die Grundurſache alles Heils iſt. Es findet hier das gleiche Verhältniß ſtatt, welches wir ſchon früher erörtert haben. Der Vater wirkt nicht unmittelbar, weder in der Schöpfung noch in der Erlöſung, ſondern ſtets nur durch den Sohn, und der Sohn handelt überall nur in der Vollmacht des Vaters, der ihm alles übergeben hat Matth. 11, 27. Dieß erhellt deutlich aus Joh. 14, 26., da auch der Vater den hl. Geiſt nur ſendet im Namen des Sohnes, d. h. in Beziehung auf ihn, durch ſeine Vermittlung, da Gnade und Wahrheit wie durch ihn geworden, ſo auch durch ihn gegeben wird. Es erhellt dieß aus Joh. 20, 21., wo die Worte: „Gleichwie mich der Vater geſandt hat, ſo ſende ich euch," und: „Nehmet hin den hl. Geiſt," auf's engſte zuſammengehören. In der gleichen Machtfülle, in welcher er ſeine Jünger ſendet, verleiht er ihnen auch den hl. Geiſt. Wenn der Vater nichts ohne den Sohn, ſondern nur durch ihn thut, ſo kann davon die Sendung des hl. Geiſtes keine Ausnahme machen.

Dem gleichen Verhältniß des hl. Geiſtes zum Vater und zum Sohne begegnen wir auch in der Apoſtelgeſchichte und in den Briefen der Apoſtel Apg. 5, 32.: Gott gibt den hl. Geiſt denen, die ihm gehorchen Kap. 11, 16.; die da glauben an den Herrn Jeſum Kap. 15, 8. Sein Geiſt wohnet in denen, die nicht fleiſchlich, ſondern geiſtlich ſind Röm. 8, 9.; der Geiſt deſſen, der Jeſus von den Todten auferwecket hat, der wird auch die Leiber derjenigen, in welchen er wohnt, lebendig machen Röm. 8, 11. Welche der Geiſt Gottes treibet, die ſind Gottes Kinder, weil ſie den Geiſt der Kindſchaft erhalten haben Röm. 8, 15.; 1 Kor. 2, 6—11. Wer ihn empfangen hat, iſt ein Tempel Gottes 1 Kor. 3, 16.; 6, 19. Gott iſt es, der da wirket Alles in Allem, aber er wirket es durch Jeſum Chriſtum im hl. Geiſt, durch wel-

chen wir Jeſum einen Herrn nennen können 1 Kor. 12, 3—6. Gott iſt es, der in unſere Herzen das Pfand des Geiſtes 2 Kor. 1, 21., als der Vater der Herrlichkeit den Geiſt der Weisheit gibt Eph. 1, 17., und uns Kraft verleiht, nach dem Reichthum ſeiner Herrlichkeit ſtark zu werden durch ſeinen Geiſt an dem inwendigen Menſchen Eph. 3, 16.; Phil. 3, 13.; Kol. 1, 11.; 1 Theſſ. 4, 8.; Tit. 3, 6. Dieſer Geiſt aus Gott iſt nicht ein Geiſt der Furcht, ſondern der Kraft und der Liebe und der Zucht 2 Tim. 1, 7. Und daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns, daß er uns von ſeinem Geiſte gegeben hat 1 Joh. 4, 13.; 3, 24.; Hebr. 2, 4.

Demnach iſt der hl. Geiſt nicht nur von Gott gegeben, ſondern aus Gott und als ſolcher der Geiſt der Offenbarung, der Weisheit, der Kraft, der Liebe, der Kindſchaft, der Herrlichkeit.

In gleicher Weiſe wird aber auch die Gabe des hl. Geiſtes nicht bloß durch Chriſtum vermittelt, denn durch ihn haben wir den Zugang alle beide in Einem Geiſt zum Vater Eph. 2, 18. Apg. 2, 38. Tit. 3, 5—7., ſondern er iſt es, der ihn ſendet und mittheilt Apg. 2, 33.; 1, 2.; 9, 17.; Röm. 15, 18. 19.; Eph. 4, 7. „Einem Jeglichen aber unter uns iſt gegeben die Gnade nach dem Maß der Gabe Chriſti.“ Die Geiſtesgaben, ja der hl. Geiſt ſelbſt, da die Gaben nicht ohne ihn da ſind, werden mithin von Chriſto gegeben [1]). Der hl. Geiſt wird ſogar in einer Reihe von Stellen der Geiſt Jeſu Chriſti genannt, womit jedenfalls der Begriff der Zugehörigkeit und Abhängigkeit ausgedrückt wird. So nennt Petrus Apg. 5, 9. den hl. Geiſt den Geiſt des Herrn. Kap. 8, 29. Paulus und Silas wurde von dem hl. Geiſt gewehret, das Wort zu reden in Aſia, und gleich nachher wird geſagt: „der Geiſt Jeſu ließ es ihnen nicht zu, in Bythinien zu reiſen“ Apg. 16, 6. 7. Der hl. Geiſt und der Geiſt Jeſu ſind mithin identiſch. Sehr beſtimmt geht dieß

[1]) Stier zu Eph. 4, 7.

aus folgenden Stellen hervor Gal. 4, 6.: „Weil ihr denn Söhne ſeid, hat Gott geſandt den Geiſt ſeines Sohnes in eure Herzen, welcher rufet: Abba, Vater;“ Röm. 8, 9—11.: „Ihr aber ſeid nicht fleiſchlich, ſondern geiſtlich, ſo anders Gottes Geiſt in euch wohnet. Wer aber Chriſti Geiſt nicht hat, der iſt nicht ſein. So aber Chriſtus in euch iſt, ſo u. ſ. w.“ Der Geiſt Gottes und der Geiſt Chriſti, ja Chriſtus ſelbſt iſt mithin ein und derſelbe, was, wenn es auch der Ap. nicht ausdrücklich bezeugte, ſchon darum nicht geleugnet werden kann, weil nicht zwei Geiſter neben Jeſum Chriſtum im Menſchen wohnen können, und die heil. Schrift zwar ſieben Geiſter, aber doch nur Einen hl. Geiſt kennt. Der Geiſt Chriſti wird daher mit dem hl. Geiſte und dem Geiſte Gottes ſo gleichförmig ſein, daß geſagt werden kann: da wo der Geiſt Chriſti iſt, da iſt wirklich und wahrhaft der Geiſt Gottes, der hl. Geiſt. Dennoch muß der hl. Geiſt vom Geiſte Chriſti im engeren Sinne unterſchieden werden, denn der Herr ſelbſt ſagt, daß er ſeinen Jüngern einen andern Beiſtand, den Geiſt der Wahrheit ſenden werde und in und durch dieſen Geiſt Wohnung in ihnen nehmen wolle. Er ſelber iſt und wohnt im Allerheiligſten vor dem Angeſicht Gottes für uns und wird von dannen nur wieder kommen, wenn er das Gericht hält. Und dennoch tritt er in die innigſte Verbindung mit den Seinigen. So ſagt der Ap. 2 Kor. 13, 5.: „Erkennet ihr euch ſelbſt nicht, daß Chriſtus in euch wohnet,“ vgl. fr. Kap. 12, 7; Gal. 2, 20.: „Ich lebe, aber nicht mehr ich, ſondern Chriſtus lebet in mir“ Kap. 3, 27.; Hebr. 3, 14. Kol. 1, 27. nennt der Ap. Chriſtum in uns die Hoffnung der Herrlichkeit, und 1 Kor. 3, 17. bezeugt er: „der Herr iſt der Geiſt, wo aber der Geiſt des Herrn iſt, da iſt Freiheit. — Wir werden verwandelt in ſein Bild von einer Klarheit zur andern als von dem Herrn des Geiſtes“ [1]). Was anderwärts dem hl. Geiſte zugeſchrieben wird, das wird

[1]) Vgl. Meyer zu dſ. St.

hier Chriſto ſelbſt beigelegt. Betrachten wir dieſe Stellen, ſo läßt ſich kaum leugnen, daß Chriſto nicht bloß eine größere Selbſtſtändigkeit als dem hl. Geiſt, ſondern auch die Macht über denſelben zukommt, daß der letztere das ſtets dienſtbereite Organ Chriſti und er der Herr deſſelben iſt. Was der hl. Geiſt wirkt, das wirkt der Herr durch ihn. Er iſt der auch den Geiſt umfaſſende, „denn das Geſetz des Geiſtes, das da lebendig macht in Chriſto Jeſu," ſagt Paulus Röm. 8, 2., „hat mich frei gemacht von dem Geſetz der Sünde und des Todes" Röm. 8, 2.; Chriſtus iſt mithin die Sphäre, innerhalb welcher der hl. Geiſt wirkt.

Es läßt ſich nun auch, freilich nur im Allgemeinen, das Verhältniß des hl. Geiſtes zu Gott beſtimmen. Wie der Sohn, ſo urſtändet auch der hl. Geiſt in Gott, von welchem ſie ausgehen. Ueber das Wie dieſes Ausgehens enthält die hl. Schrift keine Andeutungen und kann keine enthalten, da es die Bedingung und die Grundlage der Offenbarung Gottes (nicht vor ſich ſelbſt, ſondern für die in's Daſein zu rufende Welt) iſt. Was jenſeits dieſer Offenbarung liegt und wodurch ſie ſelbſt erſt eingeleitet wird, wie durch das Hervorgehen des Sohnes und des hl. Geiſtes, das bleibt für uns ein Geheimniß. Die unmittelbare Zeugung des Sohnes und der unmittelbare Ausgang des hl. Geiſtes aus Gott wird darum in der hl. Schrift überall nur vorausgeſetzt. Wo ſie genannt werden, beziehen ſie ſich nicht unmittelbar auf die ontologiſche Trinität, ſondern auf die Schöpfung. Sie haben als ſolche ſchon ein Sein außer Gott, obwohl dieſes Sein ein Sein bei Gott und zu Gott hin iſt Joh. 1, 1. 2. 18.; 14, 28. Auch vom hl. Geiſt wird geſagt, daß er vom Vater her geſendet wird. Es iſt in dieſen St. auch ein locales Verhältniß mitgemeint, wie namentlich aus Hebr. 9, 24. erhellt. Beide ſind die Vermittler des Rathſchluſſes Gottes, jedoch in verſchiedener Abſtufung und ohne daß ihre Funktionen identiſch wären. Durch den Sohn werden die Welten geſchaffen, aber ſeine ſchöpferiſche Wirkſamkeit iſt vermittelt durch den Geiſt 1 Moſ. 1, 2.;

Pſ. 33, 6. (Jud. 16, 17.). Der Sohn vollbringt die Erlöſung, aber er theilt die Früchte derſelben nur durch die Sendung des heil. Geiſtes den Seinigen mit, die ihm ſein Vater gegeben hat. Der Sohn iſt ſeit ſeiner Himmelfahrt erhöhet auf den Thron der Majeſtät, um den Rathſchluß ſeines Vaters zum Ziele der Vollendung zu führen, aber er thut dieß durch die Wirkſamkeit des Geiſtes. Wie mithin der Sohn durchweg in einem dependenten Verhältniß zum Vater ſteht, ſo ſteht auch der Geiſt in einem dependenten Verhältniß zum Vater und zum Sohne [1]) und wie der Sohn den Rathſchluß des Vaters vermittelt, ſo vermittelt der hl. Geiſt die Beziehung des Sohnes zur Welt [2]). Das Kommen des Sohnes in die Welt beruht auf einem freien Entſchluß, niemals aber wird vom hl. Geiſte geſagt, er komme aus eigenem Antriebe. Die hl. Schrift bezeugt zwar, daß auch der Sohn den hl. Geiſt ſendet, niemals aber deutet ſie das Gleiche vom Geiſte an. Ja der hl. Geiſt hat in Bezug auf den Sohn die gleiche Funktion, wie der Sohn hinſichtlich des Vaters. Wie der Sohn den Vater verkläret Joh. 17, 1. 4.; 13, 31. 32., ſo verkläret der Geiſt den Sohn Kap. 16, 14.

Das Verhältniß des hl. Geiſtes zum Sohne dürfte ſich jedoch noch genauer beſtimmen laſſen. Der Herr hatte ſeinen Jüngern verheißen, daß er wieder zu ihnen kommen

[1]) Geß a. a. O. S. 37. „Der Sendende (Luk. 24, 49.) iſt höher als der Geſendete, der Hörende iſt abhängig von dem, von welchem er hört und aus deſſen Lebens- und Heilsfülle er ſeine Verkündigung nimmt (Joh. 16, 13 ff.). Wir ſehen alſo, daß ſich Jeſus dem Geiſte der Wahrheit nicht nur gleichſtellt, ſondern denſelben ſogar in Abhängigkeit von ſich ſtellt."

[2]) E. Wörner a. a. O. S. 91. „Hiernach bleibt es dabei, daß der Vater die Weltbeziehung des Sohnes und des Geiſtes begründet, der Sohn die des Vaters vermittelt, die des Geiſtes (aber nur „vom Vater aus" alſo in vermittelnder Weiſe) begründet, der Geiſt die des Vaters und des Sohnes vermittelt. Die weſentliche Einheit ſtellt ſich darin heraus, daß wenn einer thätig, alle drei thätig ſind, keiner ſich beim Thun der andern unthätig oder bloß leidentlich verhält, die perſönliche Selbſtſtändigkeit hingegen in der Wechſelwirkung, da jeder zugleich in Offenbarung ſtellt und geſtellt wird."

werde Joh. 14, 18. „Ich will euch nicht Waiſen laſſen, ich komme zu euch“ V. 28. Kap. 16, 16. 19. Dieſes Wiederkommen kann weder [1]) auf die Parouſie, noch [2]) auf die Erſcheinungen des Auferſtandenen bezogen werden. Gegen jene Annahme ſpricht, daß der Herr ſie „über ein Kleines“ wiederſehen will, gegen beide die Worte: „ich will euch nicht Waiſen laſſen,“ welche einerſeits auf ein baldiges Kommen Chriſti hinweiſen, denn Waiſen waren ſie von dem Augenblick ſeiner Gefangennehmung und ſeines Todes an, andrerſeits auf ein ſolches Kommen, wodurch ihnen ſein leiblicher Umgang, ſeine unmittelbare, perſönliche Verbindung mit ihnen erſetzt wurde. Die Parouſie Chriſti iſt zu fern in der Zukunft gelegen und die Erſcheinungen des Auferſtandenen konnten ihnen ſeinen ununterbrochenen perſönlichen Umgang nicht erſetzen. Sein Wiederkommen wird ein ſolches ſein, das ohne Unterbrechung fortdauerte, in welchem die Verheißung Matth. 28, 20., womit er ſeine frühere Zuſage wieder aufnimmt, in vollkommene Erfüllung ging. Mit Recht wird daher [3]) unter dieſem Wiederkommen Chriſti ſein geiſtiges Kommen durch den hl. Geiſt verſtanden. Es iſt dieß die zunächſt liegende und die einzig richtige Erklärung, denn nur durch die Mittheilung des hl. Geiſtes läßt er ſie nicht Waiſen.

Allein wie konnte doch der Erlöſer die Mittheilung des hl. Geiſtes als ein Kommen ſeiner ſelbſt bezeichnen? Die Verheißung Chriſti wird nicht im Allerentfernteſten von der Wahrheit abweichen, und wir ſind deßhalb zu der Annahme genöthigt, daß er ſelbſt, wenn auch in beſonderer und eigenthümlicher Weiſe im hl. Geiſt zu den Jüngern gekommen iſt. Die hl. Schrift wird uns auch darüber einen genügenden Aufſchluß geben.

---

[1]) Gegen Luthardt zu bſ. St. und v. Hofmann a. a. O. I. 193.

[2]) Gegen Chryſoſt. Erasm. Grot u. A. zu bſ. St.

[3]) So Calv. Thol. Ohlsh. Stier, Meyer.

Es ist schon an einem andern Orte [1]) nachgewiesen worden, daß der Grundcharakter der Welt, die im Argen liegt, der Tod und die Finsterniß ist. Wo der Tod herrscht, da waltet auch die Finsterniß und umgekehrt. Die Eitelkeit alles irdischen Daseins ist durch beide im physischen wie im ethischen Sinn bedingt. Finsterniß und Tod sind nicht unmittelbar von Gott geschaffen, sondern um der Sünde willen in den Naturzusammenhang geordnet. Die Sünde ist nach der hl. Schrift ethische Finsterniß und geistlicher Tod und ihr müssen alle Naturverhältnisse entsprechen, da der Mensch organisch mit der Welt, in der er lebt, verbunden ist und sie als seine Voraussetzung nicht im Widerspruch mit seiner ethischen Bestimmtheit stehen kann.

Wenn nun Tod und Finsterniß in diesem umfassenden Sinn der Grundcharakter der Welt und die nicht sein sollende Bestimmtheit des Menschen ist, so wird sich auch der Heilsrathschluß Gottes darauf beziehen. Gott ist absolutes Licht und Leben 1 Joh. 1, 5.; Jac. 1, 17.; Dan. 2, 22.; Joh. 5, 26.; 1 Tim. 6, 15. 16. Seine Offenbarung kann daher auch nur eine Offenbarung des Lichtes und Lebens und zwar, aus schon früher genannten Gründen, in seinem Sohne, dem Mittler zwischen Gott und den Menschen sein. Christus ist nicht nur uranfänglich als Logos Joh. 1, 4. 5. das Licht und Leben, sondern er ist dieß seinem innersten Grund und Wesen nach auch in der Knechtsgestalt des sündlichen Fleisches. Als der Fleischgewordene hat er das Leben quellenhaft in sich selber und ist darum das Princip und die Kausalität desselben, wie des Lichtes, das unabtrennbar mit dem Leben verbunden ist Joh. 5, 26. Er konnte daher mit vollem Rechte von sich sagen: „Ich bin das Licht der Welt, wer mir nachfolget, wird das Licht des Lebens haben" Joh. 8, 12.; vgl. fr. 11, 25.; 14, 6.; 6, 55.; 10, 28.; 4, 14. u. s. w. Damit stimmen auch die Apostel überein Kol. 3, 4.; Phil. 1, 21.; Röm. 6, 23.; 1 Joh. 1, 1. 2.;

[1]) Einheit der bibl. Urgeschichte, S. 138 ff.

5, 11. 12. 20. u. ſ. w. Mit dieſen Stellen ſind diejenigen zu verbinden, nach welchen das Leben durch den Sohn Gottes vermittelt wird Joh. 3, 15.; 4, 15.; 6, 40. 54.; 5, 24. 39.; 17, 3.; 2 Tim. 1, 10.; Röm. 6, 8. 10.; 1 Joh. 4, 9.; Gal. 2, 20. u. ſ. w. In ähnlicher Weiſe wird Chriſtus auch das Licht genannt, zwar nicht ſo häufig wie das Leben, aber dieß erklärt ſich daraus, weil das ewige Leben an ſich ſelber Licht iſt Joh. 1, 4. 9.; 8, 12.; 14, 26.; 12, 36.; Eph. 3, 17.; 5, 8. 9.; 1 Joh. 1, 7.; Apg. 26, 18.; 20, 32.; Kol. 1, 12. 13.

Ebenſo wird aber auch der hl. Geiſt der Geiſt des Lichtes und Lebens ſein; er iſt dieß ſchon ſeinem Urſprung und Weſen nach und ſeine Wirkſamkeit wird ſich auf die Mittheilung deſſelben beziehen. Zwar nennt Chriſtus gerade an den Hauptſtellen den hl. Geiſt nicht den Geiſt des Lebens, ſondern der Wahrheit, allein dieſe Wahrheit iſt im Gegenſatz gegen die Lüge und Eitelkeit, die in der Welt herrſchet, das wahrhaftige Sein. In dieſem Sinne iſt Gott Urſein, was gleichbedeutend iſt mit wahrhaftigem Leben Joh. 17, 3. Wie aber Gott das Leben ſchlechthin iſt, weil er der Wahrhaftige iſt, ſo iſt auch Chriſtus, welcher das Leben in ſich ſelber hat, die Wahrheit Joh. 14, 7., ja der wahrhaftige Gott 1 Joh. 5, 20. 21. [1])

Es erhellt nun, warum der hl. Geiſt der Geiſt der Wahrheit genannt wird. Wahrheit in dieſer Bedeutung iſt abſolute Realität im Gegenſatz gegen alles Schein- und Lügenweſen der Welt. Der Begriff der Wahrheit involvirt daher auch den des Lichtes und Lebens im Gegenſatz gegen die Finſterniß und den Tod. So deutet der Ap. ſelbſt jene Ströme lebendigen Waſſers, welche von dem Leibe des Gläubigen fließen ſollen, von dem Geiſte, den er em-

[1]) Mit Recht beziehen Ebrard zu dſ. St., Kahnis, Dogm. I. 452. und Weiß a. a. O. S. 32. die Worte „der wahrhaftige Gott“ nicht, wie von Lücke, De Wette, Baumg.-Cruſius, Düſterdieck u. A. geſchieht, auf Gott ſelbſt, ſondern auf Jeſum Chriſtum.

pfangen wird Joh. 7, 38. 39., und ſo wird auch das Waſſer, das Chriſtus gibt Kap. 4, 14., vgl. auch Offenb. 21, 6., wie das Brot des Lebens, das vom Himmel kommt, oder ſein Fleiſch und Blut, das er zum Beſten der Welt geben wird Joh. 6, 50. 54. 63., der hl. Geiſt ſein. Dieſes Leben des Geiſtes, oder der Geiſt ſelber als Leben iſt es, den der Herr den Seinigen gibt, an dem ſie erkennen, daß er in ihnen bleibet Joh. 3, 23.; 4, 13.; der da lebendig Joh. 6, 63. und frei machet von dem Geſetz oder der Macht der Sünde und des Todes Röm. 8, 2. [1]); Gal. 8, 6. Das neue Leben, das der Auferſtandene verleiht Röm. 6, 4., wird der neue Geiſt genannt und dieſer Geiſt des Lebens iſt das Lebensprincip Chriſti ſelber 1 Kor. 15, 45.; 2 Kor. 3, 17.

Dem hl. Geiſt kommen mithin die gleichen Weſensattribute zu wie Chriſto, die Wahrheit, das Leben und das Licht, 1 Joh. 2, 27.; zugleich wird er aber nicht nur in eine überaus innige perſönliche Verbindung mit ihm geſetzt, ſondern der Geiſt geradezu als das Lebensprincip Chriſti bezeichnet. Es iſt darum mit Recht geſagt worden [2]): „Wenn Joh. 6, 63. dem Geiſte die belebende Kraft beigelegt wird, ſo kann dieſer nur inſofern in Betracht kommen, als er Chriſto ſelbſt einwohnt und von ihm auf ſeine Gläubigen übergeht, welche alſo der göttlichen Natur theilhaft werden 2 Petr. 1, 4., aufgenommen in die Sphäre des Geiſtes, welche die göttliche iſt und entrückt der Sphäre des Fleiſches, in die, abgeſehen von Chriſto, alles Menſchliche traurigerweiſe gebannt iſt.“ Auch der Geiſt, von dem Hebr. 9, 14. [3]), und der Geiſt der Heiligung, von welchem Röm. 1, 4. die Rede iſt, kann kein anderer ſein als der heil. Geiſt. Der Geiſt Gottes, welcher zugleich der Geiſt Chriſti iſt, der ihm

[1]) Der Genitiv des Lebens Röm. 8, 2. kann nicht als Aſyndeton zu „Geſetz“ gehören, ſondern er hängt von „Geiſt“ ab und iſt genit effec. Geiſt, welcher Leben iſt und darum auch wirkt, wie aus dem Gegenſatz: „Geſetz der Sünde und des Todes, hervorgeht, vgl. 1, 10.“

[2]) Hengſtenberg zu Joh. 6, 63.

[3]) Bleek zu dſ. St. Philippi zu Röm. 1, 4.

ſchon bei ſeinem Wandel auf Erden in ſeiner ganzen Fülle beiwohnte und das ihn in jedem Momente beſeelende Princip war und der ihn der Herrſchaft des Todes nicht unterliegen ließ. Wir können endlich den Worten Kahnis[1]) beiſtimmen: „dieſelben Wirkungen, welche er der Sendung des hl. Geiſtes zuſchreibt, knüpft Chriſtus an ſeine Wiederkunft (Joh. 14, 3. 18. 28.; 16, 14. 22. 23.), nämlich höhere Erkenntniß (Kap. 14, 20.; 17, 23.), neues Leben (Kap. 14, 19.), innige Gemeinſchaft (Kap. 14, 3.), himmliſchen Schutz (14, 19.). Man kann nicht zweifeln, daß er die Sendung des hl. Geiſtes als ein Wiederkommen ſeiner Perſon gefaßt hat. Er konnte es, weil der hl. Geiſt eben das Lebensprincip ſeiner Perſon war.“ Und dennoch iſt Chriſtus nicht der hl. Geiſt, und indem er ihn ſendet, ſendet er nicht ſich ſelbſt, ſondern den von ihm, ungeachtet er mit ihm in der allerinnigſten Verbindung ſteht, dennoch wieder zu unterſcheidenden Geiſt[2]). Aber eben dieſe Behauptung, daß der hl. Geiſt das Lebensprincip Chriſti und dennoch von ihm unterſchieden eine andere Perſon iſt, ſcheint ein Widerſpruch zu ſein, welcher einer genaueren Erörterung bedarf. Wir ſind zu dem Ende genöthigt, das Weſen des Selbſtbewußtſeins etwas näher in's Auge zu faſſen.

Im Begriffe des Selbſtbewußtſeins ſind zwei Seiten zu unterſcheiden, welche ſich indeſſen wie zwei Pole auf einander beziehen. Das Wort ſelbſt erkennt dieſe Unterſcheidung an; das Selbſtbewußtſein iſt das perſönliche Wiſſen um ſein eigenes Sein und Weſen. Der Akt des Selbſtbewußtſeins beſteht daher ebenſo ſehr im Unterſcheiden wie im Identiſchſetzen dieſer beiden Seiten. Indem der Geiſt beides vollzieht, ſpricht er ſich in dieſer ſeiner ſich auf ſich beziehenden formalen Concentration als Ich aus. Das Ich iſt mithin die für ſich leere Form des Selbſtbewußtſeins, in welcher jedoch der Geiſt ſeine realen, aber ihm bewußt gewordenen Unterſchiede vorſtellend zuſammenfaßt. Dieſer Ich-

[1]) Die Lehre vom hl. Geiſt. S. 55.

[2]) Vgl. Meyer zu Joh. 14, 16.

gedanke oder dieſes formale Ich bleibt daſſelbe bei allem Wechſel der Zuſtände. Ich fühle und weiß mich als das gleiche Ich, ob ich fröhlich oder traurig bin. Dieſer Wechſel fällt nicht unmittelbar in das Ich, ſondern in das Sein und Weſen und reflectirt ſich von hier aus im Ich. Bei dieſer Reflection iſt es nicht bloß leidend, ſondern auch ſelbſtthätig. Wie es von ſeinem Sein und Weſen aus beſtimmt wird, ſo wirkt es auch wieder beſtimmend auf daſſelbe ein. In dieſer Wechſelwirkung bildet ſich die Perſönlichkeit. Dieſe Form des Selbſtbewußtſeins iſt bei allen perſönlichen Weſen im Allgemeinen die gleiche und auch in Bezug auf Gott kann ſie keine andere ſein. Gott iſt abſoluter in ſich, in ſeinem Ich, in der Totalität ſeines Weſens reflectirter Geiſt. Indem er ſich abſolut wollend und erkennend in ſich ſelbſt reflectirt und die beiden Seiten ſeines Weſens ſchlechthin identiſch ſetzt, iſt er die abſolute Macht über ſich ſelbſt oder der ſein ſelbſt ſchlechthin Mächtige. Es iſt dieß nur möglich, wenn beide Seiten des göttlichen Selbſtbewußtſeins gleichweſig ſind, weil nur das Gleiche das Gleiche erkennen kann. Uebrigens ergibt ſich dieß ſchon daraus, weil das Ich der andere Pol des Geiſtes iſt, beide Pole aber an ſich nicht verſchieden ſein können. Gott iſt Geiſt; Geiſtſein iſt ſeine weſentliche Beſtimmtheit. Gott iſt abſoluter Geiſt, weil er ſich, ſein Weſen, abſolut durchſchaut und es erkennend und wollend, alſo deſſelben ſchlechthin mächtig, als perſönliches ſetzt[1]).

Auch der Sohn Gottes iſt Geiſt, aber mit einer leiblichen Beſtimmtheit. Weil die Fülle der Gottheit leiblich in ihm wohnt, iſt er das ſichtbare Ebenbild des unſichtbaren Gottes. So wenig ſeine Leiblichkeit, die ihm als Erhöhten zukommt, ausſchließt, daß er Geiſt, ja der Geiſt iſt, ſo wenig ſchließt ſeine leibliche Beſtimmtheit, die ihm als vorweltlichem Sohn Gottes eignet, das Geiſtſein

[1]) Beck a. a. O. I. 105: „Geiſt iſt Gott, Joh. 4, 24. als die in ſich ſelbſt unanſchaubare, verborgene, ſich ſelbſt aber bis in die innerſten Gründe ihres ganzen Seins offenbare und Alles außer ſich durchſchauende und offenbarende Perſönlichkeit.“

aus. Seine Leiblichkeit ist selbstverständlich eine schlechthin immaterielle, eine durch und durch geistige, und nicht minder besitzt er wie sein Vater die absolute Macht des Erkennens und Wollens über sich selbst. Auch der Herr erkennt und will sich selbst, indem er sich auf die Fülle der Gottheit in ihm selber bezieht und sie in das Licht seines Bewußtseins erhebt. Sie ist die Voraussetzung seiner Person, die er erkennend und wollend als sein eigenes Selbst zu setzen hat. Wie er sich nun von sich, von seiner Voraussetzung oder von seinem Wesen unterscheidet und es mit sich identisch setzt, wie er sich aber in dieser Unterscheidung als den Sohn weiß, dessen Sein und Wesen in Gott und aus Gott urständet, so weiß er sich auch als den Mittelpunkt einer Sphäre, nämlich der Herrlichkeit, die ihn umgibt und deren Herr ihn die hl. Schrift nennt. Sie ist mit ihm zugleich aus Gott hervorgegangen und gleichen Wesens mit ihm, da er in einer überaus innigen organischen Verbindung mit ihr steht. Ist diese Herrlichkeit vielleicht „der Ausglanz der Herrlichkeit Gottes" und der Herr derselben „das Ebenbild seines Wesens" Hebr. 1, 3.? Wie es sich auch damit verhalten mag, sie wird der in ihm wohnenden Fülle der Gottheit ihrem Wesen nach völlig entsprechen und in einem ähnlichen, nur absolut reinen und vollkommenen Verhältniß zu ihm stehen, wie die Natur zum Menschen. Wie sie der Leib unseres Leibes ist, in welchem wir mit unserm ganzen Dasein wurzeln, so wird auch die Herrlichkeit in diesem weitern Sinne der Leib oder auch die Sphäre sein, die den Sohn Gottes umgibt. Sie ist der Himmel selbst, das Allerheiligste und als der Ausglanz der Herrlichkeit Gottes die vollkommene Stätte seiner Offenbarung, in welcher er fort und fort die Wunder seiner Liebe wirkt. Sie ist (worüber später) Geist und Leben. Allein gerade darum wird ihr ein Selbstbewußtsein nicht abgesprochen werden können. Geist und Leben sind überall die Voraussetzung der Persönlichkeit, welche der Herrlichkeit um so weniger absehen wird, da sie jenes in einem eminenten Sinne ist. Die Herrlichkeit in der Form

der Perſönlichkeit iſt der Geiſt der Herrlichkeit 1 Petr. 4, 14. [1]). Das Verhältniß, in welchem der Geiſt zum Sohne Gottes ſteht, wird ſich nun leicht beſtimmen laſſen. In der Benennung: Geiſt der Herrlichkeit und Herr der Herrlichkeit liegt die beſtimmte Andeutung, daß jene dieſem untergeordnet iſt. Wie die Natur im normalen Zuſtande vom Geiſte ſchlechthin durchwirkt und ſein williges Organ iſt, wie ſie eine Selbſtſtändigkeit nur innerhalb der Grenzen beſitzt, die vom Geiſte geſetzt ſind, wie ſie ihrem Weſen nach nicht verſchieden vom Weſen der Seele iſt, aber ſich dennoch zu ihr wie das niedere zum höheren verhält, wie die normale Natur nicht nach eigenem Ermeſſen handelt, ſondern ſich ſtets nach dem Willen des Geiſtes richtet, in einem ähnlichen Verhältniß wird auch der Geiſt der Herrlichkeit zum Herrn derſelben ſtehen. Und wie der Unterſchied zwiſchen dem Vater und dem Sohne beſonders darin beſteht, daß zwar beide Geiſt ſind, Gott aber Geiſt ohne alle Leiblichkeit, Chriſtus dagegen Geiſt mit einer Leiblichkeit, ſo wird ſich auch der hl. Geiſt vom Sohne dadurch unterſcheiden, daß in dieſem die Geiſtigkeit, in jenem die Leiblichkeit überwiegt, ohne daß er darum aufhört, Geiſt zu ſein.

Dieſes Verhältniß entſpricht den Andeutungen der hl. Schrift. Der hl. Geiſt tritt im Vergleich mit der Stellung, welche der Herr in der Ausführung des göttlichen Schöpfungs- und Erlöſungsrathſchluſſes einnimmt, zurück. Sie iſt ihm perſönlich übertragen, und er verwendet dazu den hl. Geiſt. Dieſer ſendet weder Chriſtum, noch theilt er ſich ſelbſt den

[1]) Wenn der Ap. ſagt: „Wir haben nicht empfangen den Geiſt der Welt 1 Kor. 2, 12. — zu welcher St. Meyer bemerkt: „Dieſer Geiſt iſt das diaboliſche Pneuma, d. h. der vom Teufel ausgehende Geiſt, in deſſen Gewalt die Welt ſteht und deſſen Wirkungskreis ſie iſt," — 2 Kor. 4, 4.; Epheſ. 6, 11. 12.; 2, 2.; Joh. 12, 31.; 1 Joh. 4, 3.; 5, 9., ſo wird ein ähnliches Verhältniß des Teufels zur Welt, wie das, in welchem der Geiſt zur Herrlichkeit ſteht, angedeutet. Er iſt der Geiſt der Welt, weil ſie in ihm ſich zuſammenfaßt und weil ſie von ihm zuſammengefaßt iſt, aus welchem Grunde er auch Gewalt über ſie beſitzt. Vgl. Stier zu Epheſ. 2, 2.

Gläubigen mit. Der Mittelpunkt der göttlichen Offenbarung iſt und bleibt vielmehr der Sohn Gottes. Niemals iſt in der hl. Schrift weder von der Liebe Gottes, noch Chriſti zum Geiſte und umgekehrt mit klaren Worten die Rede, obgleich wir nicht in Abrede ſtellen, daß ein Band der innigſten Liebe und Gemeinſchaft dieſe drei Perſonen umſchlingt. Niemals ſagt ſie, daß wir den hl. Geiſt lieben, an ihn glauben, zu ihm beten ſollen. Zwar geht er wie der Sohn vom Vater aus, aber ſeine Sendung wird durch Chriſtum vermittelt. Er redet nicht von ſich ſelbſt, ſondern was er (nach dem Zuſammenhang von Chriſto, vgl. V. 15.)[1] hören wird, wird er reden Joh. 16; 13. 14. Denn er wird zeugen von Chriſto; ſein Amt und ſeine Wirkſamkeit wird darin beſtehen, daß er Chriſtum der Welt gegenüber rechtfertigt Joh. 16, 8—11. und ihn in den Seinigen verklärt. Er wird die Jünger an Alles erinnern, was der Herr ihnen geſagt Joh. 14, 26., und ihnen verkündigen, was er ihnen noch zu ſagen hat, Joh. 16, 12. 13. Was er ihnen verkündiget, das wird er von dem Seinen nehmen, weil alles dem Sohn angehört, was der Vater hat Joh. 16, 14. 15. Es wird kaum geleugnet werden können, daß der Sohn über den hl. Geiſt in der gleichen Weiſe verfügt, wie der Vater über den Sohn, und daß er nur im Auftrage des Sohnes wirkt und handelt, wie der Sohn im Auftrag ſeines Vaters. Was dem Vater angehört, hat auch der Sohn, nur der Geiſt hat kein eigenes Beſitzthum, ſondern des Sohnes Eigenthum theilt er mit[2].

[1]) Ohlshauſen und Baumg.-Cruſius zu dſ. St.

[2]) Wir ſtimmen den Worten Philippi's a. a. O. II. 122: „Wäre es nur der Geiſt des Vaters und nicht auch der Geiſt des Sohnes, deſſen wir theilhaftig werden, ſo erſchiene dadurch die Unmittelbarkeit, Lebendigkeit und Innigkeit unſeres Verhältniſſes zu und unſerer Gemeinſchaft mit dem Sohne, worin doch ein weſentliches Moment des chriſtlichen Glaubens und der chriſtlichen Erfahrung beſteht, in bedenklicher Weiſe bedroht," vollkommen bei, ohne jedoch ſeine Folgerungen anzuerkennen, wie z. B. die: „wir werden überhaupt keinen Vorzug des Einen vor dem Andern, keine Unterordnung des Andern unter den Einen ſetzen dürfen, denn alle drei ſind gleichmäßig der wahren und vollkommenen Gottheit theilhaftig." Sie will doch mit den Schriftausſagen gar nicht ſtimmen.

Dieſe Dependenz des Geiſtes vom Sohne ſchließt die Perſönlichkeit deſſelben nicht aus, ſondern ein. Er vollzieht den Willen des Sohnes, wie dieſer den Willen des Vaters, aber nicht weil er muß, ſondern weil er will. Der Geiſt, der die Wahrheit, die Weisheit, die Freiheit, die Liebe wirkt, wird dieſe Wahrheit, Weisheit, Freiheit und Liebe perſönlich ſein. In der hl. Schrift wird zwar die Perſönlichkeit des hl. Geiſtes ebenſo wenig gelehrt, wie die des Vaters, aber ſie iſt die Grundvorausſetzung derſelben und wird häufig genug angedeutet, ſo im A. T. Jeſ. 48, 16.: Jehova hat mich geſandt und ſein Geiſt, und Kap. 64, 10. 11.; vgl. Nehem. 9, 20.; 4 Moſ. 11, 17.; ſie kränkten den hl. Geiſt. Treffend ſagt Kahnis[1]): „im N. T. ſpricht für die Perſönlichkeit des hl. Geiſtes die große Anzahl perſönlicher Kräfte und Funktionen, die ihm ſtehend zugeſchrieben werden: Reden Matth. 10, 20.; Joh. 16, 13.; Apgeſch. 8, 29.; 10, 19.; 11, 12.; 13, 2.; 20, 23.; 1 Tim. 4, 1.; Offenb. 2, 7. 11. 17. 29. u. ö.; Hören Joh. 16, 13.; Fühlen Epheſ. 4, 30.; Seufzen Röm. 8, 28.; Forſchen 1 Kor. 2, 10.; Lehren Joh. 14, 26.; Erinnern Joh. 14, 26.; Zeugen Joh. 15, 26.; Röm. 8, 16.; Ueberführen Joh. 16, 8.; in die Wahrheit führen Joh. 16, 13.; Wollen Apgeſch. 17, 6.; 1 Kor. 12, 11.; Beſchließen Apgeſch. 15, 15.; Helfen Röm. 8, 26. u. A. An und für ſich betrachtet beweist dieſe anſehnliche Reihe perſönlicher Ausdrücke für denjenigen, welcher die Neigung der Sprache Alles zu perſonificiren im Allgemeinen, die große Zahl perſönlicher Namen und Bezeichnungen, welche ſtehende Perſonificationen, z. B. die des Logos bei Philo (?!) zulaſſen, insbeſondere gedenkt, nicht mit Sicherheit die Perſönlichkeit des hl. Geiſtes. Entſcheidend dafür ſpricht nur die Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geiſtes Matth. 28, 19. in Verbindung mit den Stellen, welche drei göttliche Perſonen ausſagen. So: 2 Kor. 13, 13. Der Scheidegruß des Ap. Pau-

[1]) a. a. O. I. 471. Vgl. fr. Philippi a. a. O. II. 193. 201 ff. und beſonders Geß a. a. O. S. 149.

lus: „Die Gnade unſeres Herrn Jeſu Chriſti und die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinſchaft des hl. Geiſtes ſei mit euch," der Eingangsgruß des Ap. Petrus (1 Petr. 1, 1 ff.): „nach der Vorausſicht Gottes des Vaters, in der Heiligung des Geiſtes zum Gehorſam und Beſprengung des Blutes Chriſti," ſowie die Ermahnung deſſelben zu heiligem Wandel, nach dem heiligen Gotte, der ſie berufen, Jeſu, der ſie erlöst, den hl. Geiſt, der ſie durch's Wort wiedergeboren hat 1 Petr. 1, 13—17.; die Ableitung der Geiſtesgaben als Kraftgaben von Gott, als Dienſtgaben von Chriſto, als Gnadengaben vom hl. Geiſte" 1 Kor. 15, 5. 6. Die Hinweiſung auf Gott den Vater, durch welchen wir erwählet, auf den Sohn, in welchem die Wahl und Vorordnung ſtattgefunden hat und durch den wir erlöst, und auf den hl. Geiſt, durch den wir verſiegelt worden ſind Epheſ. 1, 4—14. Ebenſo Kap. 2, 19—22.: Ihr ſeid nun Hausgenoſſen des Vaters, gebauet auf Chriſto den Eckſtein, wachſend und vollendet durch den Geiſt. Endlich die dreifache Dreiheit, in welche Paulus alles bringt, was die Chriſten eint: Ein Leib, ein Geiſt, eine Hoffnung des Berufes; — Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; — Ein Gott und Vater, der da iſt über und durch und in Allen Epheſ. 4, 4—6.

Es fragt ſich indeſſen, ob dieſer Geiſt im Sinne der Kirchenlehre der immanente oder der Geiſt Gottes ſelber iſt, oder ob er nicht ebenſo wie der Logos der Offenbarung angehört? Für die letztere Annahme ſpricht ſchon der allgemeine Grund, daß, wenn Chriſtus der Offenbarer Gottes iſt und wenn Gott in ihm und durch ihn den Rathſchluß der Schöpfung und Erlöſung ausführt, auch der hl. Geiſt, welcher zu jenem in einem Abhängigkeits-Verhältniß ſteht und ſeine ſchöpferiſche, erlöſende, heiligende und vollendende Wirkſamkeit auf die Welt ausübt, der Schöpfung zugewendet ſein wird. Dieß ergibt ſich auch aus der Betrachtung der St. 1 Kor. 2, 7. Die Gottes Weisheit, von welcher der Ap. redet, iſt offenbar weder die ſubjective, die Erkenntniß der Erleuchteten, denn ſie hat ſchon Beſtand vor der

Weltzeiten, noch die Weisheit Gottes selbst, denn wie könnte von derselben gesagt werden: „welche Gott vorherbestimmt hat zu unserer Herrlichkeit?“ Der letztere Grund spricht auch gegen die Erklärung[1]), nach welcher unter derselben: „Gottes Philosophie, deren Inhaber und Offenbarer Gott ist,“ verstanden werden soll, wie gegen die Ansicht[2]), welche diese Gottes Weisheit auf den in seinem Rathschluß gefaßten Heilsplan bezieht. Gott wird zwar in demselben alles in festbegrenzten Umriß[3]) stellen, allein es fragt sich, ob diese göttliche Idealwelt, welche Gott in seiner Weisheit setzt, die unmittelbare Voraussetzung der zeitlichen Schöpfung ist. Dieß ist die Ansicht Delitzsch's[4]): „Indem Gott von Ewigkeit sich selbst weiß, weiß er sich auch als Möglichkeitsgrund einer Welt, die nicht Er selbst ist und die Idealwelt ist eben der ergriffene und ausgestaltete Gedanke dieses möglichen Andern, das nicht Gott ist. Darum nennt auch die Schrift diese Idealwelt nirgends „Sohn“ oder „Logos“, sondern „Weisheit“. Denn die Schrift kennt die Weisheit nicht bloß als eine Eigenschaft Gottes des Allein- und Allweisen Röm. 16, 27., sondern auch als das in Gott objective ewige Spiegelbild des Weltplans, indem sie von jener eigenschaftlichen Weisheit diese grundrißliche unverkennbar unterscheidet.“ Diese Unterscheidung wird kaum vor einer genaueren Prüfung bestehen können. Diese Weisheit kann nämlich, obgleich sie das Spiegelbild des Weltplans ist, nicht von der Eigenschaft der Weisheit in Gott getrennt werden, da eine zweifache Weisheit in Gott der Einheit seines Wesens widerspricht, vielmehr wird Gott in seiner Weisheit, als Eigenschaft betrachtet, das Weltideal concipiren. Die Idealwelt ist das ewige Product der Wesensgedanken Gottes, welche sich in seiner Weisheit zum festbegrenzten Umriß gestalten. Diese Idealwelt wird nun entweder unmittelbar von Gott

[1]) So Meyer zu dſ. St.
[2]) So Kling zu dſ. St.
[3]) Gegen Beck, Christl. Lehre. I. 170.
[4]) Bibl. Psychol. S. 43. Kahnis a. a. O. I. 305.

in der Welt verwirklicht, oder der Sohn Gottes vollbringt im unmittelbaren Einblick in dieſelbe die Schöpfung der zeitlichen Welt. Beides ſteht im Widerſpruch gegen die hl. Schrift, denn Gott wirkt in keiner Weiſe unmittelbar, ſondern ſein Schöpfungswille und Rathſchluß iſt ſtets durch den Sohn vermittelt; ebenſo wenig ſieht der Sohn unmittelbar in Gottes Weisheit hinein, ſondern er thut nur, was er ſiehet den Vater thun. Zwiſchen der Idealwelt in Gottes Weisheit und der zeitlichen Schöpfung liegt daher eine Sphäre, in welcher ſich dieſe Weisheit darſtellt [1]), oder welche die objective Darſtellung dieſer Weisheit ſelbſt iſt. Die hl. Schrift unterſcheidet ſie, namentlich Sprüchw. 8, 22., von der Weisheit als Eigenſchaft Gottes, und ſie kann als die weſentliche Weisheit bezeichnet werden [2]). Der Ap. würde etwas Ueberflüſſiges geſagt haben, wenn die Worte: „welche Gott vorherbeſtimmt hat vor den Weltzeiten," ſich auf die in ſeiner Weisheit entworfene Idealwelt beziehen ſollten, denn das verſteht ſich von ſelbſt, daß der Schöpfung der Welt ein Weltplan vorhergehen muß. Auch reicht dieſe Erklärung

---

[1]) J. Hamberger, die Lehre Jakob Böhme's. S. 59., ſagt mit Recht: „Zwiſchen der bloßen Idee des Kunſtwerkes und deſſen leibhafter Ausgeſtaltung liegt der rege wirkſame Geiſt deſſelben, welcher ſich ſelbſt gleichſam ſeinen Leib anziehen ſoll, in der Mitte. Mancher iſt wohl der Idee eines Kunſtwerkes fähig, aber das die wahrhafte Verwirklichung bedingende Geiſtesbild will nicht völlig in ihm lebendig werden oder bei ihm lebendig bleiben, und ſo kommt es nicht zu einer eigentlich gelungenen Production."

[2]) Die Frage, ob dieſe Weisheit, welche, wie Delitzſch mit Recht bemerkt, nicht identiſch mit dem Logos iſt, eine perſönliche ſei oder nicht, iſt von unſerem Standpunkt aus nicht ſchwer zu beantworten. Die Beziehung auf 1 Moſ. 1, 2. iſt ziemlich anerkannt, dann aber kann ihr die Perſönlichkeit nicht abgeſprochen werden, da bei der Schöpfung, wie der Sohn, ſo auch der Geiſt, wenn auch vor der Hand nur als kosmiſche Potenz thätig iſt. Nitzſch, Stud. u. Krit. 1841. S. 325. „An der ſalomoniſchen Stelle oder an der Lehre von der ſubſtantialen, perſönlichen Weisheit hat ſich der Gedanke eines Gottes aus Gott entwickelt und unter mannigfaltigen Geſtalten und Benennungen der jüdiſchen Auslegung des A. T. bemächtigt."

hier nicht aus, da dieſe Weisheit zu unſerer Herrlichkeit vorher verordnet iſt. Sie iſt mithin der Grund und die Kauſalität unſerer Herrlichkeit. Wie Gott nicht unmittelbar mit dem Geſchöpf in Verbindung tritt, ſo auch nicht ſeine Weisheit als perſönliche Eigenſchaft; ſie bedarf eines Mittelgliedes, und das iſt eben die weſentliche, ſubſtantiale Weisheit, oder die Weisheit, welche Gottes Weisheit ab- und urbildlich in der Herrlichkeit darſtellt. Das Relativ „welche" V. 8. bezieht ſich weder allein auf „Herrlichkeit" [1]), noch allein auf „Weisheit" [2]), ſondern auf den untrennbaren Begriff dieſer Weisheit, wie ſie und welche Gott zu unſerer Herrlichkeit vorherbeſtimmt hat. Die vor den Weltzeiten vorherbeſtimmte Weisheit iſt die Herrlichkeit ſelber. Nun erklärt ſich auch, warum der Ap. Chriſtum den Herrn der Herrlichkeit nennen und die Zuſtändlichkeit derſelben (V. 9.) ſchildern konnte. Denn von Gottes perſönlicher Weisheit kann nicht geſagt werden, daß, was kein Auge geſehen und kein Ohr gehöret, das habe Gott denen bereitet, die ihn lieben. Nun tritt auch V. 10. und 11. in ein helles Licht. Dieſe von Gott zu unſerer Herrlichkeit vorherbeſtimmte Weisheit iſt eine verborgene, welche keiner der Oberſten dieſer Welt erkannt hat (Joh. 14, 17.), Gott aber offenbart ſie durch ſeinen Geiſt, denn dieſer Geiſt erforſchet alle Dinge (Kol. 1, 16.), auch die Tiefen der Gottheit. Dieſer Geiſt kann nicht der Geiſt Gottes als ſolcher ſein, noch ſich unmittelbar auf Gott beziehen, denn Gott ſind alle ſeine Werke von der Welt her bewußt Apgeſch. 15, 18. und ſeine Tiefen bloß und entdeckt vor ihm. Auch kann Gott nicht durch eine genauere Erforſchung derſelben [3]) an Erkenntniß wachſen, wohl aber der Geiſt aus Gott, der Geiſt der Weisheit, weil Gott ſeinen Rathſchluß in der Herrlichkeit nur ſucceſſive auswirkt. Wenn Gottes Wirkſamkeit in der Herrlichkeit eine fortdauernde iſt, ſo wird ſie ſtets Neues aus ſeinen Tiefen nach Maßgabe

[1]) Gegen Meyer, Kling zu dſ. St.
[2]) Gegen Billroth, Maier zu dſ. St.
[3]) Gegen Chryſoſt. Meyer u. A. zu dſ. St.

der Erfüllung des göttlichen Rathſchluſſes offenbaren, und dieſe Offenbarung iſt das Object der Erforſchung des Geiſtes aus Gott. Durch ihn können wir wiſſen, was uns von Gott geſchenkt iſt.

In ähnlicher Weiſe iſt auch der Ausdruck: „Geiſt der Weisheit und Offenbarung“ Eph. 1, 17. zu faſſen; es iſt nicht bloß der Geiſt, der Weisheit wirkt, ſondern der Geiſt der Weisheit und Offenbarung ſelber, wie auch der Geiſt der Heiligkeit Röm. 1, 4. [1]), der Geiſt der Wahrheit Joh. 14, 17.; 15, 26.; 16, 13.; 1 Joh. 4, 6., der Geiſt der Heiligkeit und der Wahrheit ſelber iſt und ſie darum auch verleihen kann. Der Geiſt der Weisheit und der Offenbarung, welcher die Tiefen Gottes in der Herrlichkeit erforſchet, vermittelt auch die Erkenntniß des Gottes und Vaters Jeſu Chriſti, des Vaters der Herrlichkeit. In ihm offenbart ſich Gott, wie er auch durch ihn geoffenbart wird. Wahrheit, Weisheit und Herrlichkeit ſind correlate Begriffe, ohne identiſch zu ſein. Der Geiſt der Wahrheit wird er genannt, weil das Feſtſtehende und Bleibende gegenüber aller Eitelkeit der Lüge (Joh. 8, 44.) die ſubſtantielle Baſis ſeiner Perſönlichkeit iſt, der Geiſt der Weisheit inſofern er dieſe Wahrheit erforſcht und ſie in das Licht ſeines Bewußtſeins reflectirt, der Geiſt der Herrlichkeit, weil Wahrheit und Weisheit in ihm ſchlechthin perſönlich vermittelt ſind.

Es iſt nun freilich ſehr ſchwer, zu einer genaueren begrifflichen Klarheit über das Verhältniß des hl. Geiſtes zur Herrlichkeit oder zur göttlichen Natur — denn beide Begriffe ſind im Weſentlichen gleichbedeutend — zu gelangen, da die hl. Schrift darüber keine näheren Andeutungen zu enthalten ſcheint. Jedenfalls wird ſich der Geiſt zu jener verhalten, wie überhaupt der Geiſt zum Leibe, und dann kann der hl. Geiſt, nachdem er aus Gott hervorgegangen iſt, entweder die göttliche Natur aus ſich erzeugt haben, was jedoch die

---

[1]) So Ohlshauſen und Riehm zu d. St.

Analogie gegen ſich hat, oder die göttliche Natur und der ſie durchwirkende Geiſt ſind zugleich aus Gott hervorgegangen, ſo aber, daß der hl. Geiſt dieſe ſeine Vorausſetzung erkennend und wollend in ſich ſelber vermittelt hat. Aber wie denn?

Der Menſch iſt die Epitome der Natur; man bezeichnet ihn zuweilen als Mikrokosmos. Soll dieſe Bezeichnung einen Sinn haben, ſo wird die ganze Natur in ihm culminiren, mithin ſeine leib-ſeeliſche Vorausſetzung ſein. Die Schöpfung iſt in ſechs, beziehungsweiſe in ſieben Tagen vollendet worden, denn wenn der Menſch die Aufgabe, welche ihm zu Theil geworden, erfüllt hätte, ſo würde er am ſiebenten Tage in dem Beſitz der Beilage, die er am ſechsten Tage zwar empfangen hatte, aber eben zu dem Zwecke, um ſie ſich durch ſeinen Gehorſam zum perſönlichen Beſitz zu vermitteln, beſtätigt worden ſein. Ohne daß mithin am ſiebenten Tage eine neue Schöpfungsthat ſtattgefunden hätte, würde er dennoch an demſelben perſönlich vollendet worden ſein. Da nun die Natur oder der Kosmos ſeine Vorausſetzung bildet, da die Schöpfung oder Wiederherſtellung der Erde ihr Ziel nur im Menſchen erreicht und in derſelben alles auf den Menſchen abgeſehen iſt, da ſich ferner die ganze Natur ihren Grundſubſtanzen nach im Menſchen wiederholt und concentrirt, ſo kann man mit Recht ſagen, daß der Menſch ſelbſt in ſieben Tagen geſchaffen worden iſt. Wir haben an einem andern Orte bemerkt [1]: In der Schöpfungsgeſchichte ſtehen Geiſt und Wort in der innigſten Beziehung und Wechſelwirkung und zwar ſo, daß jener immer tiefer den Grund in die Natur legt, auf welchen das Wort ſeine Schöpfungen auferbaut. Je tiefer der Geiſt Gottes in fortſchreitender Wirkſamkeit gegenüber den turbirten Kräften des Chaos die lebensfähigen Potenzen deſſelben ergreift, um ſo höher ſtehen in der Stufenreihe der Geſchöpfe die Lebens-

[1] Bd. 1. S. 325.

gebilde, welche das Wort ſchafft. Der Geiſt wirkt in ſieben Abſtufungen, bis das Licht, das zuerſt äußerlich als Naturpotenz auftritt, im Geiſte zu einer ethiſchen Potenz ſchöpferiſch entwickelt iſt. Sollte dieſe ſiebenfältige Wirkſamkeit nicht auch im Geiſte ſelbſt ihren Grund und ihre Vorausſetzung haben, ſo daß, was hier auf Erden geſchah, auch der Modus des Hervorgangs der göttlichen Natur iſt? Wir meinen dieß jedoch nicht ſo, als ob zuerſt das Licht geſetzt und dasſelbe ſich ſodann in der ferneren Steigerung im perſönlichen Geiſte zum Geiſte der Wahrheit, Weisheit und Herrlichkeit vollendet habe, vielmehr konnte die göttliche Natur nicht ohne den Geiſt und umgekehrt aus Gott hervorgehen. Wenn jene Frage bejaht werden müßte, ſo würde den ſieben Schöpfungsſtufen eine ſiebenfache Wirkſamkeit des Geiſtes der Herrlichkeit entſprechen, welche ihren Grund im Weſen deſſelben, der ein ſiebenfacher iſt, haben wird.

Wie der Herr der Herrlichkeit, ſo iſt auch der Geiſt derſelben aus Gott ausgegangen. Wenn nun in Chriſto die ganze Fülle der Gottheit leiblich wohnt, ſo wird auch die Sphäre, die der Herr inne (Joh. 17, 24.) hat, in der völligſten Angemeſſenheit zu ſeiner Exiſtenzweiſe ſtehen; die Herrlichkeit, welche die charakteriſtiſche Beſtimmtheit des Geiſtes derſelben iſt, wird mithin eine leibliche ſein. Das Licht, das Gott iſt, kann ſich nicht unmittelbar offenbaren. Wie Gott ſelbſt, ſo iſt auch alles, was zu Gottes Weſen gehört, ſchlechthin unſichtbar. Verſichtbaren oder offenbaren kann er ſich nur, wenn er das reine Licht des Geiſtes in ſeine Beſtandtheile auflöst, d. h. wenn er dieſes Licht in der Sphäre der Herrlichkeit, als der eigentlichen Offenbarungsſtätte Gottes im ſiebenfach gebrochenen Reflex, welcher eine zwar geſonderte aber dennoch innig verbundene Einheit bildet, darſtellt. So iſt ſie der Abglanz ſeiner Herrlichkeit (Hebr. 1, 3.), der Regenbogen rings um den Stuhl, gleich anzuſehen wie ein Smaragd (Offenb. 4, 3.). Die hl. Schrift nennt darum ſehr bezeichnend Gott nicht etwa den Vater des Lichtes, ſon-

dern den Vater der Lichter, Jac. 1, 17 [1]). Sie ſind mithin eben ſo wenig geſchaffen wie die Herrlichkeit ſelbſt, ſondern vielmehr mit ihr identiſch. Obgleich dieſes Licht ein Abglanz der Herrlichkeit Gottes iſt, ſo wird ihm dennoch eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit zukommen, ein eigenthümliches Weſen und Leben. Der Verf. des Hebräerbriefes (Kap. 12, 9.) nennt darum dieſe Lichter Geiſter. Denn wenn er ſagt: „Auch ſo haben wir unſeres Fleiſches Väter zu Züchtigern gehabt und ſie geſcheuet, ſollten wir denn nicht vielmehr unterthan ſein dem Vater der Geiſter, daß wir leben.“ Die Worte: „daß wir leben,“ wollen doch offenbar beſagen, daß wir, wenn wir unterthan ſind dem Vater der Geiſter, eben durch dieſe Geiſter leben, und zwar kein durch die Sünde gebrochenes, eitles und vergängliches, ſondern wahrhaftiges Leben empfangen. Und woher ſollte uns dieſes Leben zu Theil werden, als aus jener Herrlichkeit, deren Herr der Sohn iſt, in dem von Uran das Leben war, welches Leben das Licht der Menſchen (Joh. 1, 4.) iſt und der ſich ſelber das Licht und Leben der Menſchen nennt, Joh. 8, 12.; 12, 35. 46. [2])?

---

[1]) Vgl. das Nähere in m. Schr. die Lehre von der Herrlichkeit. S. 63 ff. und Delitzſch, Bibl. Pſych. S. 190: „Wie Johannes die ſieben Geiſter als ſieben brennende Feuerfackeln vor Gottes Throne ſchaut (Kap. 4, 5.), ſo wird Gott als Vater der Herrlichkeit von Jakobus Vater der Lichter genannt.“

[2]) Tholuck, Delitzſch, Moll zu d. St. und Riehm a. a. O. S. 678 ff. verſtehen unter dem Vater der Geiſter Gott, ſofern alle Geiſter unmittelbar von ihm abſtammen, und er ſoll an d. St. ſo genannt werden, weil dieß auch von allen menſchlichen Geiſtern gelte, die nach der anthropologiſchen Anſchauung des Verf. nicht durch den phyſiſchen Akt der Zeugung, ſondern unmittelbar von Gott in's Daſein gerufen werden. Dagegen ſprechen folgende Gründe: 1) Gott heißt niemals in der hl. Schrift der Vater der Geiſter, nämlich der Engel und der Menſchen; 4 Moſ. 16, 22. wird er ausdrücklich als der Gott aller Geiſter des Fleiſches bezeichnet, mithin nach dem Zuſammenhang als der Schöpfer der perſönlichen Seelen. 2) Wird namentlich im N. T. der Name: „Vater“ von Gott immer nur da gebraucht, wo von einer geiſtlichen Geburt aus Gott die Rede iſt; ſo werden auch V. 5—8. die Chriſten

Was in dieſen Stellen noch zweifelhaft erſcheinen könnte, wird um ſo beſtimmter in der Offenbarung Johannis angedeutet. Nach Kap. 1, 4. (vgl. Kap. 3, 1.; 4, 5.; 5, 6.; Sach. 4, 10.) ſtehen die ſieben Geiſter vor dem Throne deſſen, der da war, der da iſt und der da ſein wird. Unmöglich können ſie mit den ſieben Thron- oder Erzengeln (Kap. 8, 2.; Tob. 12, 15.)[1]) identiſch ſein, da von Geſchöpfen weder Gnade und Friede angewünſcht, noch zu ihnen gebetet

Söhne Gottes genannt, weil Gott in einem beſondern Verhältniß geiſtlicher Vaterſchaft zu ihnen ſteht. 3) Wird das höhere Leben (vgl. Kap. 10, 38. und Delitzſch zu dſ. St. S. 620.) und das Antheil empfangen an der Heiligkeit Gottes V. 10. davon abgeleitet, daß man dem Vater der Geiſter ſich unterordnet. 4) Würde jener Sinn doch nur dann in unſ. St. liegen, wenn ſie lautete: „ſollten wir nicht vielmehr unterthan ſein dem Vater, daß unſere Geiſter leben. Dagegen ſcheint Vater der Geiſter ein zuſammengehöriger Begriff zu ſein und beſagen zu wollen, daß er als ſolcher auch das Leben und die Heiligkeit verleihe. Die Geiſter würden ſomit die mittelbare Quelle des Lebens und der Heiligung ſein. Die Züchtigung uns zu nütz, auf daß wir theilhaft werden ſeiner Heiligkeit, weist auf eine Wirkſamkeit des Vaters hin, die er doch immer nur im Sohne durch den Geiſt ausübt. 5) Endlich würde ſich bei jener Erklärung ergeben, daß die Engel wie die Menſchen das gleiche höhere Leben empfangen, allein wie ſelig auch immer die Engel ſind, an dem Leben des Geiſtes oder der Geiſter haben ſie nicht unmittelbar Antheil. Um dieſer Gründe willen können wir auch De Wette, Ebrard und Lünemann nicht beiſtimmen, nach deren Anſicht Gott als Schöpfer des geiſtlichen Lebens „Vater der Geiſter" genannt werde. Sie hat, wie Delitzſch richtig bemerkt, den Ausdruck gegen ſich, auch können gläubige Menſchen unmöglich als Geiſter bezeichnet werden. Die Formel „Vater der Geiſter" iſt parallel der: „Vater der Lichter", und findet ihre Beſtätigung in der Lehre von den ſieben Geiſtern in der Offenbarung Johannes. Für unſere Erklärung ſpricht, daß wir den Begriff: „Vater" in ſeiner genuinen Bedeutung nehmen können. Uebrigens iſt an dſ. St. vom Creatianismus nicht die Rede, wie Delitzſch meint, und wir zweifeln, ob dieſe Lehre in ihrer gegenwärtigen Formulirung überhaupt auf einem Schriftgrunde ruht. Vgl. Göſchel, Geiſt, Seele und Leib. S. 13. Froſchammer, Ueber den Urſprung der menſchl. Seelen. S. 64 ff.

[1]) Gegen Areth. Beza, Lyr. u. Lap. Druſ. Wettſt. und zuletzt noch Ewald, die Johan. Schriften. II. 109. und Kahnis a. a. O. I. 471.

werden kann. Auch ist ihre Erwähnung *vor* Jesu Christo gegen diese Ansicht, sowie der Umstand, daß Christus sie *hat* (Kap. 3, 1.) und zwar als sieben Augen, welches sind die sieben Geister Gottes, die ausgesandt sind in alle Lande (Offb. 5, 6.), als des Herrn Augen, welche die ganze Erde durchstreifen. Wegen dieser innigen Verbindung mit Gott, vor dessen Stuhl sie stehen, und ganz besonders mit Christo, dem sie in eigenthümlicher Weise zu eigen angehören, können sie durchaus nicht als Geschöpfe, etwa wie die Cherubim oder die Engel überhaupt, betrachtet werden. Sie gehören vielmehr in ganz anderer Weise, als von irgend einer Kreatur gesagt werden kann, zu Gott und zu Christo selber [1]). Von den Cherubim unterscheiden sie sich nicht allein dadurch, daß jene Geschöpfe sind, sondern auch dadurch, daß sie nicht wie diese oder die vierundzwanzig Aeltesten oder die Schaar der Engel Anbetung, Lob und Preis Gott und dem Lamme darbringen. Schon dieß reicht hin, um sie schlechthin von der kreatürlichen Sphäre auszuschließen. Die ganze Schöpfung steht in ihren Repräsentanten anbetend vor dem Thron des Lammes, und wenn dieß nicht von ihnen gilt, so müssen sie *übergeschöpfliche* Wesen und, gleich wie das Wort, schon vor Grundlegung der Welt aus Gott hervorgegangen sein.

Nicht minder beachtenswerth ist, daß Gnade und Friede zuerst von dem, der da ist und der da war und der da kommt, dann von den sieben Geistern und endlich von Jesu Christo gewünscht wird. Es kann nicht ohne Absicht und Bedeutung sein, daß sie vor Jesu Christo genannt werden. Ihre Bezeichnung als Geister Gottes deutet darauf hin, daß sie unmittelbar von Gott und aus Gott ihren Ursprung und ihr Wesen empfangen haben, daß sie in der eigentlichsten Bedeutung dieses Wortes göttlichen Geschlechts sind. Dagegen erscheinen sie nach Kap. 5, 6. als sieben vor Gottes Thron brennende Fackeln des Feuers, als die sieben Augen des Lammes, gesandt in alle Lande, ja nach Kap. 3, 1. hat der

---

[1]) So Düsterdieck zu Offenb. 1, 4.

Herr, und zwar nach dem Zuſammenhange, Chriſtus, dieſe ſieben Geiſter. Wenn wir beide Ausſagen combiniren, ſo iſt zwar ihr Urſprung und ihr Weſen auf Gott zurückzuführen, aber ſie ſtehen zugleich nicht bloß in der innigſten Zugehörigkeit zu Chriſto — denn er hat ſie und nicht ſie ihn, — ſondern ſie ſtehen auch in einer gewiſſen Abhängigkeit von ihm, ja, ganz entſprechend dem Verhältniß, wie es ſich uns früher ergeben hat, in ſeinem Dienſte. Er iſt es, der ſie ausſendet in alle Lande. Ihre Verbindung iſt mithin eine ſo überaus innige, daß der Herr nicht ohne ſie, ſie aber auch nicht ohne ihn gedacht werden können. Wenn nun Chriſtus in ſeiner überweltlichen Exiſtenzweiſe das Wort iſt, das bei Gott war und durch welches alles geſchaffen iſt, wenn der Erſtgeborne vor aller Kreatur der übergeſchöpfliche Anfang derſelben iſt, in welchem alles geſchaffen worden, ſo werden auch die ſieben Geiſter von jenem Uranfang an mit Chriſto verbunden ſein; ihre Wirkſamkeit wird zugleich mit der des Erſtgebornen aller Kreatur beginnen. Wie der Logos aber in einer beſtimmten Beziehung zur Schöpfung ſteht, ſo wird das Gleiche auch von den ſieben Geiſtern gelten. Dafür ſpricht auch die Bedeutung der Zahl „Sieben“. Die beiden wichtigſten ſymboliſchen Zahlen[1]) ſind Drei und Vier, aus welchen die Zahl Sieben zuſammengeſetzt iſt. Da nun Drei die Signatur der Gottheit, Vier die Signatur der Welt als Summe alles Geſchaffnen iſt, ſo wird auch die Verbindung dieſer beiden Zahlen, nämlich: „Sieben“, die Signatur der Verbindung Gottes mit der Welt ſein. Daß die ſieben Geiſter in einer beſonderen Beziehung zur Schöpfung, zur Welt ſtehen, ergibt ſich ſchon daraus, daß ſie als die ſieben Augen des Lammes, geſandt in alle Lande, als des Herrn Augen, welche die ganze Erde durchſtreifen, bezeichnet werden. In den ſieben Geiſtern wird mithin jene Verbindung Gottes mit der Welt, und zwar, da es Geiſter ſind, in ihrer höchſten Lebendigkeit angedeutet. Der Thron

[1]) Bähr, Symb. des Moſ. Cultus. I. 187.

Gottes ist der übergeschöpfliche Mittelpunkt der Welt, welchen der Sohn von Anfang inne hat; die sieben Geister, welche vor dem Thron stehen [1]) und ihn unmittelbar umgeben, werden mithin das übergeschöpfliche Sein rings um den Thron, dessen nach allen Seiten hin sich ausdehnende Peripherie oder die Sphäre der Herrlichkeit bilden. Sie sind nicht schlechthin identisch mit Christo, denn sie stehen vor dem Throne, und sie sind wieder Eins und innig verbunden mit ihm, denn er hat sie in seiner Hand, sie sind seine Augen, die leuchtenden Feuerfackeln, in deren Lichte alles offenbar ist vor dem, der auf dem Throne ist. Er, der Thronende, ist offenbar der Inhaber derselben. Lösen wir diese bildliche Darstellung auf, so wird Christus als der Mittelpunkt bezeichnet, auf den sich die sieben Geister gleich sieben Radien beziehen. Der Thron Christi steht nicht in absoluter Einsamkeit erhaben über der Schöpfung, sondern um ihn her wird eine Natur sein, die diesem Throne entspricht, — mithin eine göttliche Natur. Wenn aber schon die geschöpfliche Natur nicht ein caput mortuum, sondern Leben ist, so wird auch die göttliche Natur das Leben und zwar in der höchsten Fülle sein. Wie sich das unanschaubare Licht der Sonne im siebenfarbigen Regenbogen reflectirt, so spiegelt sich das unnahbare Licht, in welchem Gott wohnt, in dem siebenfach gebrochenen, aber in sich verschlungenen Licht der Herrlichkeit durch die sieben Geister. Sie bilden mithin die Sphäre der Herrlichkeit, die in dem Thronenden ihr Centrum hat, den siebenfarbigen Regenbogen, der mit seinem Glanze um und um, nach dem Gesicht des Propheten, den Thronwagen, auf welchem Einer sitzt wie eines Menschen Sohn, umgibt, die Lichtherrlichkeit, die sich von demselben nach allen Seiten hin ausdehnt. Wenn aber Christus, der Thronende, als für sich seiende Person, von ihnen unterschieden werden muß, und

[1]) Hofmann, der Schriftbew. I. 200: „Die sieben Geister sind vor dem Throne Gottes, weil der Geist nicht, wie er in Gott, sondern wie er für Gottes Walten in der Welt (und in der Herrlichkeit) ist, gemeint sein will."

wenn die ſieben Geiſter nicht ſeine Perſönlichkeit bilden können, wenn ſie dennoch in der innigſten und unauflöslichſten Verbindung mit ihm ſtehen, ſo bleibt nur die Annahme übrig, daß ſie ſich zu ihm wie die Natur zum Geiſte, wie der Leib zur Seele verhalten. Dann wäre es aber ein Irrthum, wenn man ſich die ſieben Geiſter als einzelne Perſönlichkeiten, — und Perſonen müſſen es ſein, denn wie könnte ſonſt von ihnen gegrüßt und Gnade und Friede gewünſcht werden, — denken wollte, von welcher jede für ſich und abgeſondert von der andern beſteht [1]), ſondern ſie bilden eine in einander verſchlungene Geſammtheit, einen Lebensverein, in welchem ſie ſich gegenſeitig vorausſetzen, beſtätigen, und ſich auf's Innigſte durchdringen, ohne jedoch ihre Selbſtſtändigkeit aufzugeben. Kein Geiſt kann ohne den andern ſein und wirken, und dennoch iſt jeder in dieſer abſoluten Verſchlungenheit wieder ganz er ſelbſt. Wie in jedem Organismus viele Glieder ſind und jedes Glied ſein eigenes Geſchäft, ſeine relative Selbſtſtändigkeit hat, ſo, nur in überſchwenglich höherem Sinne, bilden die ſieben Geiſter den Organismus der Herrlichkeit, der göttlichen Natur. Die ſieben Geiſter werden mithin in dieſer ihrer Verſchlungenheit in der innigſten Verbindung mit dem Sohne Gottes ſtehen, deſſen Leib und in weiterer Beziehung deſſen Natur oder Sphäre der Herrlichkeit ſie bilden. Wie im erſten Menſchen alle Schöpfungspotenzen vom erſten bis zum ſiebenten Worte ihren Mittelpunkt haben und wie er dennoch über denſelben durch den Odem, der ihm eingehaucht wird, erhaben iſt, und wie er nur durch denſelben der Herrſcher der Natur in dynamiſcher Weiſe geworden wäre, ſo auch verhält es ſich mit den ſieben Geiſtern in ihrem Verhältniß zu Chriſto, dem Sohne Gottes, der als der Inhaber derſelben der Herrſcher der göttlichen Natur, ja der Herr der ganzen Welt iſt.

Nun erklärt ſich auch ihre Stellung vor Jeſu Chriſto. Gnade und Friede geht wohl von ihnen aus, aber doch nur

---

[1]) Vgl. die Lehre v. d. Herrlichkeit, S. 71. 73 ff.

durch Vermittlung deſſen, der ſie in ſeiner Hand hat. Wie er in Allem, was er thut, in freier Abhängigkeit von dem Thun des Vaters ſteht, ſo richten auch die ſieben Geiſter nur ſeinen Willen aus in allen Landen, wohin ſie geſandt ſind. Zugleich iſt Jeſus Chriſtus der treue Zeuge, der Erſtgeborne von den Todten und als ſolcher auch die mittelbare Quelle aller Gnade und alles Friedens, zu deren Schätzen er den Zugang wieder gewonnen hat, und durch welche er die Seinigen in der vollen, ungeſchmälerten Uebergabe der Herrlichkeit zu Königen und Prieſtern ſeinem Gott und Vater macht.

Wir ſind bei der Darſtellung der Lehre von den ſieben Geiſtern von der Vorausſetzung ausgegangen, daß der Siebenzahl eine objective Wirklichkeit entſpreche. Die meiſten Ausleger [1]) dagegen betrachten dieſe Siebenheit nur als einen typiſchen Ausdruck für die Realität der mannigfaltigen Wirkungen des hl. Geiſtes. Es iſt nun zwar der hl. Geiſt, welcher zu den Gemeinden redet Offenb. 2, 7. 11. 29. und als Geiſt Chriſti (Kap. 3, 1.; 5, 6. vgl. 19, 10.) die Menſchen zu Propheten macht (Kap. 14, 3.; 22, 17.), allein es kann doch nicht ohne Bedeutung ſein, daß Johannes ſieben Geiſter, ſieben Fackeln vor dem Throne ſtehend ſchaut. Wenn dieß auch der Viſion angehört, ſo muß doch der Siebenheit eine im Weſen des Geiſtes begründete Wirklichkeit zukommen, da jene eine ſymboliſche Darſtellung der Wirklichkeit ſein wird. Der Geiſt wird in einer ſiebenfachen Beziehung zur Welt ſtehen, weil er ungeachtet ſeiner Einheit in ſich ſelbſt ein weſentlich ſiebenfacher iſt. Dieß ſcheint auch die Wirkſamkeit des hl. Geiſtes zu fordern. Wenn Johannes (Kap. 7, 39.) ſagt: „es war noch kein hl. Geiſt, weil Jeſus noch nicht verklärt worden war," ſo iſt die Wirkſamkeit deſſelben ab-

---

[1]) Vitringa, Bengel, Düſterdieck zu Offenb. 1, 4.; Stier, Reden des Herrn Jeſu vom Himmel her. S. 168.; Luthardt, die Lehre von den letzten Dingen, S. 174. u. ſ. w.

hängig von der Vollendung und Verklärung Christi. Nun läßt sich aber nicht leugnen, daß der hl. Geist von Anfang bei der Schöpfung wirksam war, Sprüch: 8, 22 ff. „Alles Heer des Himmels ist durch den Geist des Herrn gemacht" Ps. 33, 6. Der Geist Gottes ist es, der die latenten Lebenskeime im Thohu befruchtete 1 Mos. 1, 2., der das ganze Schöpfungsgebiet mit seiner Lebenskraft durchdringt Ps. 139, 7. [1]) und allem Dasein das zeitliche Leben verleiht. Er ist jedoch auch die Quelle und Kausalität aller geistlichen Kraft Hiob 32, 8.; Ps. 143, 10. Der Herr und sein Geist ist es, der den Propheten sendet Jes. 48, 16., der aus Joseph sprach 1 Mos. 41, 38., der Bezaleel erfüllete und ihn ausrüstete mit Weisheit, Verstand und Erkenntniß 2 Mos. 31, 3.; 35, 31., der sogar auf Bileam kam 4 Mos. 24, 34., vermöge dessen er des Allmächtigen Offenbarung siehet, der auf den Richtern ruhte Richt. 3, 10. 6, 24.; 11, 29.; 14, 6.; auf Saul 1 Sam. 10, 6. 10., auf Sauls Boten 1 Sam. 19, 20., auf David 2 Sam. 23, 2., Ps. 51, 13. u. s. w. Der Täufer wird schon im Mutterleibe mit dem hl. Geiste erfüllt. Elisabeth und Zacharias werden voll des hl. Geistes Luk. 1, 15. 41. 67.; 2, 25. Und endlich bezeugt noch Petrus (2 Petr. 1, 2.: „Die heiligen Menschen haben geredet, getrieben vom hl. Geiste, „und nennet denselben den Geist Christi, der in ihnen war" 1 Petr. 1, 11.

Wie ist nun dieser Widerspruch zu lösen? Es ist zwar nicht mit Unrecht gesagt worden: „in dieser Bestimmtheit als der specifisch christliche Geist war er noch nicht da," allein die Schwierigkeit wird nicht gehoben, wenn man nicht anerkennt, daß es zwar ein und derselbe Geist ist, der im alten wie im neuen Bunde wirkt, daß er aber in jenem noch nicht in seiner ganzen Fülle vorhanden war. Dieß deutet aber auf Unterschiede im hl. Geist hin. Aus dem gleichen Grunde genügt auch die Erklärung [2]) nicht: „der an sich relative

[1]) So Meyer zu bs. St.

[2]) So Hengstenberg zu bs. St. Vgl. fr. verschied. Erkl. bei Wörner a. a. O. S. 50.

Unterſchied wird in der Form des Abſoluten ausgeſprochen, weil die Steigerung eine ſo bedeutende iſt, daß das Frühere nicht in Betracht kommt.“ Der hl. Geiſt aus der Höhe Jeſ. 32, 15.; 11, 9.; 54, 13.; Jer. 31, 33. 34.; Ezech. 36, 26.; Sach. 12, 10., dieſer Geiſt der Verheißung und der Herrlichkeit wie der Verklärung Röm. 8, 17, 30., konnte erſt geſendet werden, nachdem der Herr in Kraft der Vollendung des Erlöſungsrathſchluſſes wiederum Beſitz von der Herrlichkeit genommen hatte. Wenn der Geiſt, wo er in ſeiner Totalität iſt, auch eine totale Wirkſamkeit ausübt, ſo werden wir auf innere Unterſchiede deſſelben geführt, und wenn daher eine Vielfältigkeit des Geiſtes anzuerkennen iſt, ſo wird er ein ſiebenfacher ſein. Ein ſiebenfacher, weil ihn die hl. Schrift als ſolchen bezeichnet und weil ſieben die Zahl der Vollendung im Guten wie im Böſen, dann aber auch die Zahl der in ſich vollendeten, in ſich zurückkehrenden und ſich genügenden Manifeſtation und dadurch der Vollkommenheit und Heiligkeit iſt [1]).

[1]) Baader, Werke. IX. 170; VII. 191 ff.; Ch. Lämmert, Babel, das Thier und der falſche Prophet. 1863. S. 84 ff. — Vgl. Richers, die Schöpfungs-, Paradieſes- und Sündfluthgeſchichte. S. 153.: „Die ſieben Geiſter, die unmittelbar vor Gottes Thron ſtehen und nach denen das ganze Schöpfungswerk ſeine Gliederung wie ſein Geſetz und Maß empfangen haben dürfte, die ſogenannten ſieben Weltherrſcher Gottes, die dii potes mit dem höchſten und eigentlichen Gott derſelben an der Spitze kennt das ganze Alterthum. So finden wir bei den Phöniziern einen Sidue, d. h. Gerechten, der Vater von ſieben Söhnen, der Cabiren, iſt; bei den Babyloniern den Einen Gott mit den andern Göttern; bei den Perſern den großen König des Himmels (Varuna) mit ſieben Dienern; bei den Indiern Parabrahma — Indra — mit den ſieben Amſchaspands; bei den nordiſchen Völkern Allfader mit den ſieben Untergöttern; ſo finden ſich in Rom's Pantheon die ſieben Niſchen, und gibt es ferner einen ſiciliſchen Gott mit ſieben Fingern, ein nordiſches Bild mit ſieben Schwertern; ſieben Cuas bei den Chineſen; bei den Aegyptern, Orphikern und Pythagoräern die ſieben heiligen Laute der Weltharmonie; bei den Braminen die ſieben Sproſſen der Weltleiter; bei den Gnoſtikern die ſieben Aeonen, in der Kabbalah die ſieben unteren Sephiren, bei den chriſtlichen Theoſophen, namentlich bei Böhme, die ſieben Urgeſtalten der ewigen Natur.

Der gleichen Bedeutung der Siebenzahl, beziehungsweise der Sechszahl, begegnen wir in der Geschichte der Erneuerung unserer Erde. In sechs Tagen oder Perioden hat Gott die Erde mit dem zu ihr gehörigen Planetensystem aus dem Thohu wieder zur Wohlordnung [1]), wenn auch nicht zu ihrer ursprünglichen Schönheit und Klarheit zurückgeführt, aber am siebenten Tage ruhte er. In diese Ruhe sollte auch der Mensch, der am sechsten Tage in's Dasein gerufen wurde, eingehen, indem er seine Beilage, die ihm durch den Odem

[1]) F. W. Schultz, die Schöpfungsgeschichte. 1865. hat uns doch auch gar nicht widerlegt, sondern den Resultaten unserer Untersuchung meist unerwiesene und unbegründete Behauptungen gegenübergestellt. Was seine Behauptung S. 214 betrifft, daß unsere Anschauung in demselben Augenblick, wo sie etwas anderes erklären will, selber etwas Unerklärliches setze, nämlich die so langsame, allmählige, nur so schrittweise sich vollziehende Bezwingung der Dämonen von Seiten Gottes bei der Neubildung der Erde, so unterlegt er mir eine Ansicht, die ich nur als Möglichkeit habe gelten lassen und verschweigt absichtlich, daß nach meiner Darstellung (vgl. Bd. 1. S. 421.) die turbirten Lebens-Kräfte und Potenzen des Thohu seiner Erneuerung einen Widerstand entgegengesetzt haben. Kann sich doch Schultz der Anerkennung eines Gegensätzlichen, ja Dämonischen in dem Materiellen (S. 213.) nicht entziehen, ohne freilich nachzuweisen, wie solches in eine Schöpfung, die den heiligen Gott, der Licht und Leben ist, zum Urheber hat, hineingekommen ist. Daß nun jeder abnormale Zustand, wie etwa eine Krankheit, eine Widerstandskraft besitzt und ausübt, welche gewöhnlich nur allmählig gebrochen wird, ist eine allbekannte Thatsache. Allerdings konnte sie nun Gott kraft seiner Allmacht augenblicklich vernichten, allein die Urgeschichte sagt uns, daß dieß nicht sein Wohlgefallen gewesen sei. Nach der gleichen Geschichtsconstruction, die Gottes Wegen nicht nachgeht, hätte sofort nach dem Fall die Erlösung eintreten sollen; es ist vom Standpunkt Schultz's schlechterdings unbegreiflich, warum Gott damit viertausend Jahre gewartet hat. Zwar will Schultz den langen und langmüthigen Kampf Gottes mit der Sünde begreifen, allein er wäre ja vermieden worden, wenn Gott uranfänglich Satan, welcher nach der Schrift viertausend Jahre lang eine fast unbestrittene Herrschaft in der Welt ausgeübt hat, gleich anfänglich gebunden hätte. Dieses Räthsel ist also mindestens ebenso groß wie das, warum Gott die Erde in sieben Tagen oder Perioden erneuert hat. Endlich verkennt Schultz, daß diese sechs Perioden im Wesen des Geistes, durch dessen Wirksamkeit sie hergestellt wird, begründet sind.

Gottes verliehen worden war, bewahrte und im treuen Gehorsam gegen Gottes Gebot und Verbot zum persönlichen Besitz und Princip seines Lebens vermittelte. Das Paradies entspricht der Würde des ebenbildlichen Menschen, wie er aus Gottes Hand hervorging und würde wie er selbst, wenn er den Willen Gottes zu seiner Speise gemacht hätte, von einer Klarheit zur andern verklärt und durch seine Vermittlung eine Quelle des Segens für die ganze Erde geworden sein. Der Mensch wäre am siebenten Tage zur Vollendung herangereift und in die Ruhe Gottes eingegangen — zu der Ruhe, die keine Unterbrechung erlitten hätte.

Er würde in dem, was ihm Gott gegeben, bestätigt, und der Geist Gottes das wirksame, ihn persönlich bestimmende Princip geworden sein, ähnlich wie auch der Herr seine Jünger vor seinem Scheiden anblies Joh. 20, 22. und ihnen den hl. Geist verliehen hat, den sie aber dennoch in seiner Fülle erst später empfangen konnten, weil sie einmüthig verharrten im Beten und Flehen. Es löst sich nun von diesem Standpunkt aus das Räthsel, warum der gleiche Geist die Bildungskraft der gesammten irdischen Natur, die belebende Kraft in Menschen und Thieren und die ewig lebendig machende Kraft in den Gläubigen ist. Es ist der Geist, der über den Wassern schwebte, welcher in sechsfältiger Wirksamkeit die latenten Lebenskeime des Thohu ergreift, und sie in dem gleichen Maße in immer höhere Lebensgebilde einführte, aber er wirkt nur die Formen aus, in welchen die latenten Lebenskeime und Potenzen des Thohu zu der ihnen entsprechenden Darstellung gelangen. Die Erde selbst wird in ihren Grundformen für die dereinst verklärende Wirksamkeit des Geistes der Herrlichkeit zubereitet, ohne jedoch sie selber jetzt schon zu empfangen. Nur der Mensch macht in der angedeuteten Weise eine Ausnahme, weil durch seine Vermittlung der göttliche, auch auf die Erde sich beziehende Rathschluß vermittelt werden sollte. Wie der Mensch im Odem Jehova's den sechsfältigen Geist empfing, so auch wurde durch denselben das Paradies zur entsprechen-

den Wohnung des Menſchen gepflanzt. Den Geiſt der Herrlichkeit würde er als den Lohn und die Krone ſeines Gehorſams und ſeines Sieges in der Verſuchung empfangen haben [1]).

Es erklärt ſich nun, in wiefern die Weiſſagung Bileams, die Kunſtfertigkeit und Geſchicklichkeit Bezaleels, die Siege der Richter, die Kraftthaten Simſons u. ſ. w. von dieſem Geiſte abgeleitet werden. Er wirkt in ihnen nicht als der Geiſt in ſeiner Totalität, als der Geiſt der Herrlichkeit, ſondern als der Geiſt der Weisheit und des Verſtandes, des Raths und der Stärke, der Erkenntniß und der Furcht des Herrn Jeſ. 11, 2. Es iſt hier nicht vom ſiebenfachen Geiſt die Rede, denn was der Geiſt des Herrn iſt, wird in den ſechs Wirkungen genannt [2]). Dieſer Geiſt war im alten Bunde noch gar nicht da, dagegen weckte und ſchärfte der Geiſt, der in demſelben wirkſam iſt, das Bewußtſein und die Erkenntniß des heiligen Gottes und wird deßhalb als der Geiſt der Furcht bezeichnet. Wenn der Ap. Röm. 8, 15. (vgl. 2 Tim. 1, 7.) ſagt: „ihr habt nicht den Geiſt der Knechtſchaft empfangen, daß ihr euch abermal fürchten müßtet," ſo verkennt die Erklärung [3]), welche unter demſelben einen Geiſt verſteht, der Sklavenſinn wirket, die richtige Bedeutung dieſes Ausdrucks. Es iſt der Geiſt Gottes, wie er in der A. T'lichen Oekonomie wirkſam war, welcher aber nicht zur Freiheit führen konnte, der Geiſt der Furcht, der im Gegenſatz zum hl. Geiſt der N. T'lichen Oekonomie die knechtliche Geſinnung [4]) wirket. Die Furcht iſt das ethiſche Grundmotiv in der A. T'lichen Oekonomie Hiob 6, 14.; 15, 4.; 28, 28.; Pſ. 111, 10.; 2, 11.; 5, 8.; 19, 10.; 34, 12.; Spr. 2, 5.; 8, 13.; 10, 27.; 16, 6.; 17, 29.;

---

[1]) V. Baader, IV. 333. ſagt treffend: „Der Sextenar oder Senar iſt als ſolcher nur der Natur eigen und ſie gewinnt nur durch Eingang und Einwohnung des nach ſeiner Herkunft übernatürlichen Septenars als geſegnet ihre Vollendheit (Genüge) (und feiert alsdann den Sabbath mit dem Menſchen). Senarius est indigentia Septenarii."

[2]) Gegen Delitzſch, Bibl. Pſychol. S. 188.

[3]) Gegen Calov, Tholuck, Rückert zu dſ. St.

[4]) Ohlshauſen zu dſ. St.

19, 23.; 14, 27.; 15, 16. 33.; 22, 4.; 23, 17.; Jeſ. 33, 6.; Jer. 32, 40. u. ſ. w., die Liebe dagegen das ſittliche Grundmotiv im neuen Bunde 1 Joh. 4, 18.; Joh. 13, 35.; Röm. 13, 10.; 1 Kor. 13, 13.; Gal. 5, 22.; 2 Tim. 1, 7.; Röm. 5, 5. [1]).

Ueberaus ſchwierig ſind nun die Funktionen der einzelnen Geiſter in ihrem Verhältniß zu einander näher zu beſtimmen. Die hl. Schrift enthält darüber kaum eine genügende Andeutung und ſcheint abſichtlich der Speculation ein weites Feld offen gelaſſen zu haben. Wir wiſſen nur, daß der ſiebenfache Geiſt oder der Geiſt in ſeiner Totalität der Geiſt der Herrlichkeit, der ſechsfältige Geiſt dagegen der Geiſt der Erkenntniß und der Furcht Gottes iſt.

Als der Geiſt der Herrlichkeit iſt er ferner auch der Geiſt der Liebe, des Friedens, der Freude, der Gerechtigkeit, überhaupt der höchſten, ethiſchen Vollkommenheit. Der Geiſt der Liebe ſetzt den Geiſt der Erkenntniß und Furcht voraus. In dem Leben des Geiſtes der Herrlichkeit kommen jedoch ſelbſtverſtändlich die Functionen der Geiſter nicht in ihrer Sonderung vor, wenn ſie auch in ihrer charakteriſtiſchen Beſtimmtheit wirken, ſondern hier ſind ſie abſolut in einander verſchlungen [2]), dagegen in ihrer Wirkſamkeit nach Außen

[1]) Daß die Sabbathsidee in dieſem Verhältniß des ſiebenfachen Geiſtes zum Menſchen ihre Wurzel hat, daß die Feier deſſelben auf's Neue mit der Geſetzgebung und der Aufrichtung der Stiftshütte eingeführt werden mußte, weil er ein Vorbild der Ruhe iſt, in welche das wahre Volk Israel eingehen ſollte (Hebr. 4, 9. 10.), daß die Siebenzahl in der hl. Schrift nicht bloß ihre rückwärts blickende, hiſtoriſche und volksthümlich nahe liegende Bedeutung, ſondern auch eine vorwärts ſchauende, prophetiſch-chriſtologiſche hat, wollen wir hier nur andeuten; vgl. Lammert a. a. O. S. 84.

[2]) Vortrefflich ſagt Rocholl a. a. O. S. 57.: „Ich wüßte keine ſeelenvollere Veranſchaulichung des Göttlichen in ſeiner Einheit und auseinandergelegten Fülle in dem ſanften Streit der Potenzen ewiger Natur, in dem Auf- und Niederſteigen der Kräfte bis zur Feier der Ruhe, in der ewigen rhythmiſchen Wiederholung dieſes Bewegens, Ineinanderquellens und harmoniſchen Einens, als eben die Harmonie ſelbſt, die Muſik. In ihr begreifen wir das Geſetz der Geſetze, die Viel-

können ſie, ähnlich wie die Eigenſchaften Gottes, jeder für ſich hervortreten, ſo aber, daß die Wirkſamkeit des erſten ihr Complement an der des zweiten und ſofort und umgekehrt hat. Die Vollendung und Integrität des Lebens wird daher nur da ſein, wo ſie in ihrer Vollzahl wirken. Der Geiſt der Herrlichkeit unterſcheidet ſich ferner von dem ſechsfachen Geiſte wie der Geiſt der ethiſchen Vollkommenheit und ethiſch abſolut freien Bewußtheit von dem der Gebundenheit und relativen ethiſchen Unfreiheit. Das letztere iſt aber der Charakter des Naturlebens. Die ſechs Geiſter werden daher als die Geſtalten und Principien des Naturlebens zu betrachten ſein. Sie conſtituiren als die Vorausſetzung und die Baſis des Geiſtes der Herrlichkeit die Herrlichkeit ſelbſt, welche in demſelben in abſolut freier Bewußtheit culminirt. Da ſie nun nach ihrer charakteriſtiſchen Beſtimmtheit in der Welt wirken, ſo werden wir vielleicht an dieſem ihrem ſchöpferiſchen Gegenbilde das Weſen derſelben in ihrer abſtrakten Beſonderheit zu erkennen vermögen.

Delitzſch [1]) findet für die Beſtimmung der verſchiedenen Wirkſamkeit der ſieben (ſechs) Geiſter eine Andeutung

---

heit in der Einheit. In der Entwicklung der Accorde, im Auf- und Niedertauchen und Ringen der Töne, im ſanften Zwingen und Löſen des Geſpannten zur ſeligen Ruhe, in der Wiederaufnahme des myſtiſch ausklingenden Tones zu neuer Entwicklung — finden wir die Tiefe alles Lebens von dem Naturgebiete ſtets arbeitender, chemiſcher Kräfte, bis zum Geiſtigen des Denkens. In dieſer ewigen Wiederkehr des Thema, der Frage, die durch die Evolution der Töne die Antwort ſucht und die gefundenen neuem Proceſſe hingibt: beſitzen wir im zeitlichen Nacheinander den ewigen Rhythmus des innergöttlichen (?!) Lebens, wo das Sein als kräftevolles Leben nie in todter, monotoner Ruhe verharrt, ſondern in ewigem Werden und Ausgebären ſteht, wo kein ſtarres Bild, ſondern ein ewiges Bilden durch die ſelige Verſchlingung melodiſcher Farben und ſtrahlender Töne, indem im erhabenſten Septimenaccord die ſieben Kräfte ineinanderſpielen und als helle Geiſter, als leuchtende Fackeln und alles durchdringende Augen erglänzen."

[1]) Bibl. Pſychol. S. 189.

in einigen Stellen der hl. Schrift, welche berichten, wie ſich die göttliche Doxa ſelbſt zu ſchauen gebe. Weil ſie dem Abraham als ein rauchender Ofen erſcheint, aus dem eine Feuerfackel hervorbricht 1 Moſ 1, 17.; weil auf Sinai ihre Erſcheinung gleichfalls mit Rauch und Wolkendunkel beginnt, aus welchem ſich das Anſehen der Herrlichkeit des Herrn wie verzehrend Feuer darſtellt 2 Moſ. 19, 16 ff.; 24, 15 ff.; weßhalb unterſchiedslos geſagt werde, daß Jehova zu Israel aus der Wolke, oder daß er aus dem Feuer geredet habe 5 Moſ. 4, 12. und 2 Moſ. 24, 16., — alſo aus dunklem Grunde flammend und leuchtend; weil in der Leitung Israels durch die Wüſte ſich die dunkle und feurig-lichte Selbſtdarſtellung der göttlichen Doxa auf Tag und Nacht 2 Moſ. 13, 21.; 40, 38.; 5 Moſ. 1, 33.; Pſ. 78, 14. vertheilt, ſo aber, daß Feuer und Dunkel ineinander ſind und auch bei Tage, wenn Jehovah will, Feuer aus dem Dunkel hervorbricht 2 Moſ. 14, 24.; weil auch in dem Geſicht Ezechiels (Kap. 1.) dieſes Ineinander von Dunkel, Feuer und Licht wieder vorkommt und der Lichtglanz, in welchem die Erſcheinung ausläuft, ausdrücklich als regenbogenartig und als das eigentliche Anſehen (Erſcheinung) der Herrlichkeit bezeichnet wird (Kap. 1, 28.), weil alſo das Feuer aus dem Dunkel und das Licht aus dem Feuer hervorgeht, und dieſes Verhältniß ſich an dem Thronenden ſelbſt darſtellt, denn von ſeinen Hüften aufwärts erſcheint er dem Seher wie Lichtglanz, und von ſeinen Hüften abwärts wie Feuer (Kap. 8, 2.), weil damit auch die Beſchreibung des Thronenden Offenb. 4, 3. übereinſtimmt, ſo wird gefolgert, daß nicht nur in der Erſcheinung der Doxa, ſondern in der Herrlichkeit ſelbſt das Dunkel mittelſt des Feuers ewig verſchlungen iſt in das Licht. Wir ſtimmen zwar bei, allein mit der Beſchränkung, daß dieſer Proceß nicht in Gottes Weſen = Natur ſelbſt, ſondern in ſeiner Offenbarung, in der der Schöpfung zugewandten Herrlichkeit ſtattfindet. Jacobus (Kap. 1, 17.) verneint in Gott eine Veränderung oder einen Uebergang aus dem Dunklen in's Licht. Gott iſt ewiges

Licht ohne alle Beimiſchung von Finſterniß, ohne eine Baſis von Dunkel, aus welchem das Licht hervorbricht [1]). Wohl

---

[1]) Die Anſicht Böhme's, v. Baaders, Fr. Hofmann's, Hamberger's, Delitzſchs, Rocholls u. A., daß die ſieben Geiſter das Weſen oder die Natur Gottes ſelber conſtituiren, können wir uns nicht aneignen. Die hl. Schrift weiß nichts davon, ſie gehören im Gegentheil der Offenbarung an, da ſie vor dem Throne Gottes ſtehen, den wir als das Symbol der höchſten Offenbarung Gottes kennen gelernt haben. Der Geiſt Gottes iſt in ſeinem Ausglanz ein ſiebenfacher und als ſolcher die Herrlichkeit wie der Geiſt derſelben. Aehnlich auch Oetinger, vgl. Auberlen a. a. O. S. 172.; er betrachtet die Herrlichkeit als die Offenbarung Gottes, in welcher er kreatürliche Schranken annimmt, Lehrtafel 1858. S. 118.: „um ſich durch ſie der Kreatur mittheilbar zu machen," Jrd. und himml. Philoſ. II. 311.: „Dieſe Herrlichkeit iſt von Gott unterſchieden. In Gott iſt das Leben ganz von dem Begriffe der Zeit, des Raumes, Geſchwindigkeit, Succeſſion, Uebergang abgeſondert, aber in ſeiner Offenbarung kommt doch etwas davon hinein, welches aber wieder verſchlungen wird." In dem Sinne, in welchem Molitor (Delitzſch, Pſychol. S. 53.) von einer Natur in Gott im Gegenſatz gegen die Böhme-Baaderſche Anſicht redet, können wir zwar zuſtimmen, nur möchten wir das Wort „Natur" vermieden wiſſen, weil ſich mit demſelben gar leicht ein Begriff verbindet, der bei Gott nicht zuläßig iſt. Uebrigens iſt es ſehr die Frage, ob man Böhme recht verſteht, wenn man bei ihm die Lehre von einer Natur in Gott findet. In der Schrift: von ſechs theoſoph. Punkten P. 1. K. 1. handelt er zuerſt von dem dreieinigen Gott, „dem ewigen Urgrund außer der Natur, wie er in ſich ſelber wohnt, von einem dreifaltigen Geiſt, da je einer des andern Urſache in der Geburt iſt. Dieſer dreifaltige Geiſt iſt nicht meßlich, abtheilig oder gründlich, denn ihm iſt keine Stätte erfunden und iſt zugleich der Urgrund der Ewigkeit, der in ſich ſelber einen Grund erbieret, und kann kein Ort oder Stätte erſonnen werden, da der Geiſt der Dreieinigkeit nicht gegenwärtig und in allen Weſen wäre; aber den Weſen verborgen in ſich ſelber wohnend als ein Weſen, das zugleich auf einmal alles erfüllet und doch nicht im Weſen wohnet, ſondern ſelber ein Weſen in ſich hat. Alſo verſtehen wir die Ewigkeit, wie es geweſen vor den Zeiten der Schöpfung dieſer Welt und was das göttliche Weſen in ſich ſelber ohne ein Principium ſei." Dieß nennt er das Weſen der tiefſten Gottheit ohne und außer der Natur und unterſcheidet davon die Offenbarung Gottes in den drei Principien. Das erſte Princip nennt er die jungfräuliche Weisheit oder die ewige Natur; in ihr ſind die Wunder, Farben, Tugenden der gött-

aber iſt dieß in ſeiner unmittelbaren Offenbarung, in der Herrlichkeit der Fall, weil das Licht, weil ſie ſelber der Kreatur anſchaubar werden und weil in der Schöpfung die Möglichkeit einer Selbſtentſcheidung für die Kreatur ermöglicht werden ſollte. In der Herrlichkeit iſt darum der Gegenſatz des Lichtes die Baſis, aber das Dunkel iſt in ihr ewig im Lichte aufgehoben; in der Kreatur dagegen, in welcher die Principien der Doxa ſchöpferiſch geſetzt ſind, iſt Dunkel und Licht zwar unmittelbar in Eines, aber dennoch ſchieblich geſetzt, weil ſie in ſich ſelbſt den Gegenſatz in freier Selbſtbeſtimmung, in Kraft des Geiſtes Gottes überwinden und Licht in dem Herrn werden ſoll. Endlich kann die Doxa nicht das vom Vater und vom Sohne mittelſt des heil. Geiſtes gewirkte Spiegelbild der Gottheit ſein, denn daß die Herrlichkeit auch vom Sohne ausgehe [1]), deutet die hl. Schrift nirgends mit einem Worte an, dagegen ſagt ſie, daß der Sohn der Ausglanz des Weſens Gottes und das Ebenbild ſeines Weſens, daß ſie mithin im Sohne mittelſt des Geiſtes vom Vater gewirkt iſt. Jene Ausſage ſcheint ſagen zu wollen, daß der hl. Geiſt im Sohne mitgeſetzt iſt, da, wenn durch ihn die Welten gemacht ſind und wenn er alle Dinge trägt mit dem Worte ſeiner Macht, der Sohn in ſeinem Ausglanz nicht ohne ihn ſein kann [2]).

---

lichen Welt, daraus das dritte Principium als die äußere Welt mit den Sternen-Elementen iſt erboren und erſchaffen worden. In ſeiner zweiten Schutzſchrift wider Tilken § 31. verweist er ſelber auf die vorn angeführte Schrift, wo er am „tiefſten und gründlichſten von dieſem Myſterium geſchrieben habe.“ Die Ausſagen in ſeinen andern Schriften ſind daher nach dieſer authentiſchen Erklärung zu faſſen.

[1]) Wir unterſcheiden das Ausgehen des hl. Geiſtes vom Vater und die Sendung deſſelben. Die letztere erfolgt nach dem Willen Gottes durch den Sohn.

[2]) Oetinger, Irdiſch und himmliſch Phil. II. 336.: „Wenn die Abglänze Gottes im Ausgang gegen der Kreatur ſind, ſo heißen ſie die ſieben Geiſter Gottes, wann ſie aber gegen der Gottheit ſtehen, ſo heißen ſie das Wort vom Anfang. In ſich ſind die ſieben Geiſter nur ein Geiſt; im ewigen Wort ſind die ſieben Abglänze Gottes nur ein Abglanz.“

Nach Delitzſch Anſicht [1]) ſollen die drei erſten Geiſter das Liebesgebären des Vaters abbilden, ſo daß ſie prototypiſch das dreifache Geſetz aller Natur darſtellen; 1) die Zuſammenziehung in ſich ſelbſt, 2) das Hinausdrängen über ſich ſelbſt, 3) die Unruhe des Werdens, worauf dann 4) der Durchbruch des gleich von vornherein Erzielten erfolge. Die drei erſten Kräfte, die der Contraction, Expanſion und Rotation ſeien nur die Baſis der vierten, der Decuſſationskraft, vermöge welcher aus dem entbundenen Feuer das Licht der Liebe aufleuchte. Wenn wir davon abſehen, daß Delitzſch dieſes Werden in Gott ſelbſt in „ſeine naturhafte Doxa" hineinverlegt, ſtatt in die Herrlichkeit, die Gott außer (praeter) ſich als Baſis jeder weiteren Offenbarung ſetzt, ſo ſtimmen wir zwar zu, vermiſſen jedoch die Begründung dieſer Evolution. Das Begründende derſelben wird der Grundcharakter der Natur überhaupt ſein. Da die Natur nicht um ihretwillen da iſt, ſondern nur im ſelbſtbewußten Perſonleben ihr Ziel und ihre Beſtimmung erreicht, ſo wird ihr Weſen oder ihr Charakter in der Sehnſucht beſtehen.

Es iſt ein tiefſinniger Ausſpruch des Ap. Röm. 8, 19 ff., daß alle Kreatur ſich ſehnet, mitſeufzet und mitkreiſet. Der Ap. will andeuten, daß in derſelben ein Streben iſt, in einem Höheren, als ſie ſelbſt iſt, zu ruhen. Wir können demnach die Sehnſucht als den Grundcharakter und die Grundeigenſchaft, als die Signatur alles geſchöpflichen Lebens und Weſens bezeichnen, durch welche ſie ſich ſchlechthin von Gott unterſcheidet. Die Kreatur kann nur in der Gemeinſchaft mit Gott das Complement empfangen, in welchem ſie Leben und volles Genüge hat. Dieſer Sehnſucht kann daher ein Bewegen nach einem in ihr angedeuteten Ziele nicht abgeſprochen werden. Allein ſie würde ſich an den Gegenſtand verlieren, mithin ſich ſelbſt aufheben und vernichten, wenn ſie allein thätig wäre, wenn ihr nicht eine

[1]) Bibl. Pſychol. S. 192.

Kraft des Beharrens entgegenträte und ſie beſchränkte. Das Leben der Kreatur beſteht mithin aus bipolaren Kräften, welche ſich gegenſeitig fordern und erzeugen, denn was wir hier als ein Nacheinander darſtellen, fällt in einen Akt zuſammen. Die Kreatur vereinigt ſomit beides in ſich: die Sehnſucht, welche den Mangel vorausſetzt und aus ihm geboren iſt und die Egoität (wohl zu unterſcheiden vom Egoismus) oder das in ſich Beharren- und -Fürſichſein wollen. Wie jenes der Grundcharakter, ſo iſt dieſes die Grundform derſelben. Da ſich beide Eigenſchaften gegenſeitig vorausſetzen und erzeugen, ſo wird auch ihre Kraftäußerung die gleiche ſein und beide ſich gegenſeitig zu begrenzen ſuchen. Aus dem Widerſtreit beider Kräfte folgt nun aber mit Nothwendigkeit die Rotation, die ängſtliche Bewegung um ſich, die dritte Eigenſchaft der Natur. Dieſe drei Eigenſchaften und Grundkräfte bilden die negative Baſis alles Lebens und namentlich die Wurzel des geſchaffenen Weſens. Sie ſind das Princip der Bewegung, der Dichtigkeit, des Dunkels, des Hungers. Keine Kreatur iſt jedoch für dieſe Stufe geſchaffen und ebenſo wenig ſind urſprünglich nur dieſe Kräfte in ihr wirkſam. Da, wo dieſer Zuſtand durch eigene Verſchuldung der Kreatur vorhanden iſt, ſteht derſelbe im Widerſpruch mit ihrer Beſtimmung, welchen ſie ſelbſt als Unſeligkeit empfi ndet [1]). Auch in der Herrlichkeit wirken dieſe drei Kräfte oder Geiſter, aber ſie wirken nicht für ſich allein, ſondern ſind mit den vier andern verbunden. Sie entwickeln ſich nicht nach- und auseinander, ſondern ſie wirken zumal und zugleich, ſo daß die Sehnſucht der drei erſten Naturgeſtalten ewig geſtillt und das Dunkel ewig im Lichte verklärt iſt.

[1]) Vgl. die treffliche Schrift W. Law's: der Weg zur Erkenntniß. Nürnb. 1812. S. 250. Auch dieſer gründliche Kenner der Theoſophie Böhme's verlegt die ewige Natur nicht in Gott ſelbſt, S. 40., ſondern betrachtet ſie S. 179. als die erſte Offenbarung des unſichtbaren Gottes. Dieſe muß in einer äußern Erſcheinung der Herrlichkeit, die alle möglichen Kräfte, Eigenſchaften und Vollkommenheiten des Lebens in ſich ſchließt, nothwendig der Möglichkeit des Beſtehens jeder Kreatur vorausgehen.

Dieſe drei Grundkräfte bilden die Baſis alles Naturlebens bis hinauf zur Perſönlichkeit. Es ergibt ſich dieß ſchon aus dem Sehnen und Streben, welches auch dem perſönlichen Leben innewohnt, das aber nie geſtillt, ſondern ſchließlich zur Angſtqual wird und werden muß, wenn es ſich ein falſches Ziel ſteckt. Hieher gehört das treffende Wort Auguſtin's: „Suche, was du ſucheſt, aber ſuche es nur nicht da, wo du es ſucheſt.“ Es leuchtet darum ein, daß, wie v. Baader [1]) ſchön ſagt: „alles Leben, um vollendet zu ſein, zweimal geboren werden, oder daß jeder Lebensgeburtsproceß zwei Momente durchlaufen muß, ſo daß jedes im erſten Moment noch begriffene Leben dieſe ſeine erſte Mutter erſt zu brechen hat und folglich überall nur das zweite oder wiedergeborne Leben wahrhaftes, vollkommenes und ewiges Leben iſt.“ Dieſes Geſetz gilt zwar in allen kreatürlichen Regionen, aber es modificirt ſich je nach dem verſchiedenen Verhältniß, in welchem die drei Grundkräfte oder die drei erſten Naturgeſtalten zu ihrer Beſtimmung ſtehen. Urſprünglich konnte das perſönliche Leben der Engel nicht im Widerſpruch mit ihrer Beſtimmung ſtehen, ſondern in einer unmittelbaren, aber noch nicht perſönlich vermittelten und darum noch lösbaren Verbindung mit den übrigen Grundgeſtalten oder den höheren Grundkräften. Den Engeln konnte die Aufgabe nicht erlaſſen ſein, in ſelbſtbewußter Freiheit dieſe höheren, ihnen unmittelbar verliehenen Kräfte ſich anzueignen. Das Gleiche fand auch beim erſten Menſchen ſtatt, nur daß er das ihm geſteckte Ziel nicht ohne Verſuchung und demnach auch nicht ohne Kampf hätte erreichen können. Die Möglichkeit des Falls liegt mithin in der Auflöslichkeit der Verbindung dieſer Principien ebenſowohl bei den Engeln wie bei den Menſchen, nur daß der Fall der erſteren (worüber ſpäter) eine abſolute, der Ungehorſam des letzteren eine relative Trennung der oberen von den unteren Principien zur Folge hatte.

---

[1]) Werke, II. 36.

Welches iſt nun aber das Weſen der vier oberen Kräfte? Wir gehen auch bei dieſer Betrachtung vom Menſchen aus, da wir das ſiebenfache Princip der Herrlichkeit nur im Lichte der Wiedergeburt und Heiligung erkennen können. Iſt nämlich der Menſch zur Theilnahme an der Herrlichkeit berufen, ſo muß er urſprünglich ſeiner Form nach auch für dieſelbe geſchaffen ſein und in der Wiedergeburt der Geiſt der Herrlichkeit in dieſe Form eingehen. Daraus erhellt, daß die Herrlichkeit ſelber durch die ſieben Geſtalten des Geiſtes conſtituirt iſt. Die drei oberen Principien verhalten ſich zu den drei unteren, wie das Poſitive zum Negativen, das Productive zum Receptiven, wie das Weſen zur Form. Der Charakter der Sehnſucht iſt der Mangel, in welchem das Dunkel, das ſich im Sünder bis zur Finſterniß ſteigert, die Freudloſigkeit des Daſeins, welche am tiefſten im Schmerz der Buße empfunden wird, und das Streben nach einem richtigen Verhalten zu Gott begründet iſt. Die drei erſten Naturgeſtalten tragen in ihrem normalen Zuſtande die Möglichkeit des Lichtwerdens in ſich, aber ſie können es nicht aus ſich erzeugen. Wie am vierten Schöpfungstage das bis dahin beſtehende Dunkel durch die Concentration des Lichtes, um die Sonne, mithin durch eine neue Schöpfungsthat erleuchtet wurde, wie das Licht das Grundagens in der Natur iſt, ſo iſt auch die Erleuchtung durch das Licht des Lebens die erſte Erfahrniß in der Wiedergeburt, gleichſam die grundlegende That des neuen Lebens. Sie findet auch im alten Bunde nach dem Maße ſtatt, in welcher der hl. Geiſt in demſelben wirket Hiob 33, 28.; Pſ. 27, 1.; 36, 10.; 49, 20.; 97, 11.; Sprüche 13, 9.; in reicher Fülle dagegen wird das Licht im neuen Bunde verliehen Joh. 1, 4. 9.; 8, 12.; 12, 46.; Eph. 5, 8.; 1 Joh. 1, 7.; 2, 9. 10. u. ſ. w. Das vierte Princip iſt demnach das Princip des Lichtes. Im Gegenſatz gegen die Freudloſigkeit des Daſeins, welches der zweite Grundmangel der Sehnſucht iſt und im Gegenſatz gegen den Schmerz der Buße, in welcher man ſich der Sünde als einer Scheidewand zwi-

ſchen ſich und Gott bewußt wird, iſt die fünfte Naturgeſtalt die Kraft, der Muth, überhaupt die Freudigkeit des Lebens. Sie geht im alten Bunde aus der Hingabe an das Geſetz, aus dem willigen Suchen des Angeſichtes Jehova's hervor und iſt in den entſprechenden Wirkungen des Gewiſſens, das der Geiſt der Willigkeit belebt, begründet. Auch im A. T. findet ſich der Widerſchein des willigen und freudigen Geiſtes Pſ. 51, 12—14. und ſeine Wirkſamkeit iſt in den Richtern erkennbar. Im N. T. nimmt er die Scheidewand hinweg und wirket im Troſte des Gewiſſens die Freudigkeit zu Gott 1 Joh. 3, 21.; 2, 28.; 5, 14. Auf der ſechsten Stufe iſt es der Geiſt der Furcht, der Erkenntniß und Weisheit, wie er im A. T. beſonders in den Propheten wirket, aber auch im N. T. iſt die Furcht Gottes noch die Vorausſetzung der Vollkommenheit und Vollendung in der Liebe Apg. 9, 31.; Röm. 3, 18.; 2 Kor. 7, 1.; Eph. 5, 21.; Phil. 2, 12.; 1, 17.; 3, 16. Der ſiebente Geiſt endlich iſt der königliche Geiſt der Liebe, der Freiheit, des Friedens, der Freude, der Gerechtigkeit und der Herrlichkeit. In dieſem Geiſte des neuen Bundes der Wahrheit wird der Menſch in Chriſto über die Schöpfung an das Vaterherz Gottes emporgehoben und das Wort des Herrn geht an ihm in Erfüllung: „die Liebe, womit der Vater den Sohn liebet, iſt in ihm und der Sohn in ihm" Joh. 17, 26. Der Geiſt der Herrlichkeit iſt der Geiſt der Vollendung, der Integrität, der alles Sehnen ſtillt, allen Zwieſpalt aufhebt, indem er alle Naturgeſtalten organiſch einigt. In dieſer Beziehung ſagt Delitzſch treffend: „Wie die ſechste Kraft dem Tage der Schöpfung des Menſchen entſpricht, ſo dieſe ſiebente dem Schöpfungsſabbath. Die Sieben iſt überhaupt die Zahl des Friedens. Darum trifft die ſiebente Seligpreiſung des Bergpredigers die Friedfertigen, darum iſt die ſiebente der Eigenſchaften der Friede. Die ſiebente Kraft eint alle Kräfte der göttlichen Doxa in Frieden." Die ſieben Geiſter ſind ein Organismus von ſabbathlicher Harmonie und ſind das ohne Anfang und Ende; denn die Geſtaltung der Doxa iſt ewiges,

aber ein vollendetes Werden. Alle sieben Geister stehen von Ewigkeit her in majestätischem Lichte und friedsamen Liebesspiele. Ich war bei ihm, sagt die Weisheit Spr. 8, 20., als Werkmeisterin und war wonnigliche Lust tagtäglich, spielend vor ihm allezeit. Die Weisheit, welche hier personificirt wird, ist von der Doxa nicht verschieden [1]).

Es scheint nun unmöglich zu sein, daß diese Herrlichkeit von sieben persönlichen Geistern constituirt wird. Ihr Verhältniß zu derselben läßt sich eher begreifen, wenn sie Kräfte sind, die im Geiste der Herrlichkeit zur Persönlichkeit zusammengefaßt werden. Die Herrlichkeit selbst kann allerdings nur aus Kräften bestehen, allein wie der Mensch die Epitome der ganzen Natur ist, wie deren Grundkräfte nicht bloß von dem Lichte seiner Persönlichkeit bestrahlt, sondern von Haus aus in dasselbe aufgenommen sind und an ihr participiren, so, nur im eminentesten Sinne, verhält es sich mit den sechs Geistern und dem Geiste der Herrlichkeit. In der Herrlichkeit wirken sie als Kräfte, im Geiste der Herrlichkeit sind sie zur Persönlichkeit verklärt und als solche die sieben Geister, die vor Gottes Thron stehen und die Aufträge des Thronenden in allen Landen ausrichten. Für die Persönlichkeit derselben spricht, daß von ihnen gegrüßt und Gnade und Friede von ihnen gewünscht wird, daß sie Geister heißen, womit die hl. Schrift mit seltenen Ausnahmen nur selbstbewußte, persönliche Wesen bezeichnet, daß wenigstens dem fünften und sechsten Geiste solche Attribute zukommen, welche ein Personleben fordern, daß sie sich gegenseitig voraussetzen und in einander quellen, woraus folgt, daß sie sämmtlich persönlich sein müssen, denn jeder theilt dem andern mit, was er selbst ist und besitzt, daß dieser Geist in der Einheit seines Lebens in den Gläubigen verschiedene Gaben wirkt, so aber, daß wohl der eine oder der andere in ihnen nach ihrer Eigenthümlichkeit und Indivi-

[1]) Nach Oetinger, Methaphysik der Chemie, S. 462. ist 1° die undeterminirte Einheit und 7° die determinirte, weil Sieben der Exponent aller Organisirung ist.

dualität thätig ist, ohne jedoch die anderen auszuschließen, endlich daß sie ausgesandt sind in alle Lande, womit doch nicht bloß gesagt werden soll, daß sie nur die Wirklichkeitsgründe kosmischer, sondern auch aller geistlichen Wirkungen in den Herzen derer sind, welche zum Tempel Gottes zubereitet werden. Wie man aber auch diese Frage beantworten möge, so ist so viel gewiß, daß die sieben Geister und der hl. Geist, der in die ganze Wahrheit führt, identisch sind. Wenn man dieß leugnen wollte, so müßten zwei Geister, der hl. Geist und der siebenfache Geist angenommen werden, welche noch überdieß die gleichen Functionen hätten.

Aus der Wirksamkeit des hl. Geistes und dieser sieben Geister der Herrlichkeit im Menschen läßt sich indessen leicht erkennen, daß es ein und derselbe Geist ist, welcher nur mit verschiedenen Benennungen bezeichnet wird. Das Ich des Menschen, für sich betrachtet, ist die leere Form des Selbstbewußtseins, welches seinen Inhalt an dem Wesen hat, das seine Voraussetzung ist[1]). Das Ich weiß sich zwar als dieses concrete individuelle Ich, aber zugleich unterscheidet es sich von dem Wesen, das im Ich sich reflectirt. Diese Form bleibt im Allgemeinen die Gleiche, gleichviel mit welchem Inhalt sie erfüllt sein mag. Das Ich ist die sich unaufhörlich erneuernde That des Geistes, der selbstbewußte mit der Macht des Erkennens und Wollens begabte Höhepunkt des ihm vorausgesetzten Wesens. Wenn auch die Substanz des Leibes sich im Laufe der Zeit erneuert, das Ich wird davon nicht berührt. Der Mensch weiß sich nicht als ein anderes Ich, wenn auch in der Wiedergeburt der Keim eines völlig neuen Lebens in sein Herz gelegt wird und sich

---

[1]) Rosenkranz, Psychologie. 1863. S. 289: „Das Ich ist die sich unaufhörlich erneuernde That des Geistes, wodurch er sich, in sich selbst unterscheidend, das Unterscheiden von Anderem, was er nicht ist, erst möglich macht, wenn er auch für sich, der Entwicklung nach, sich eher als Bewußtsein, denn als Selbstbewußtsein faßt. — Das Ich als sich selbst gleich ist für sich ohne weiteren Inhalt.“ Vgl. fr. J. H. Fichte, Anthropologie. 2. Aufl. S. 91.

im Streben nach der Heiligung entfaltet, und wenn in Folge dieſer Erneuerung das Erkennen und Wollen weſentlich modificirt wird. Das Ich bildet mithin eine Continuität vom erſten Augenblick ſeines Erwachens bis zum Tode, ja ſelbſt in der Ewigkeit wird dieſer Ich-Gedanke nicht weſentlich alterirt. Die Aenderung und Erneuerung geht daher nicht unmittelbar im Ich vor, ſondern in ſeiner Vorausſetzung, im Herzen, dieſem Mittelpunkt ſeines Weſens. Der Inhalt des Ich iſt urſprünglich die Welt, welche nicht erſt in ihn eindringt, wenn er zum Selbſtbewußtſein gelangt, ſondern ſie iſt ſchon durch die Zeugung in ihm geſetzt. Was vom Fleiſch geboren iſt, das iſt Fleiſch. Aber gerade dieß iſt der Widerſpruch, in welchem der Menſch mit ſeiner im tiefſten Grunde ſeiner Seele, im Gewiſſen, ſich kund gebenden Beſtimmung ſteht. Nicht die Welt, ſondern die Herrlichkeit iſt das wahre Weſen ſeiner Perſönlichkeit (Röm. 3, 23. Gdtext) — denn wie könnte der Ap. ſagen, daß er ſie ermangle, wenn ſie nicht der wahre Inhalt derſelben wäre? Wie aber das Weſen dieſer Welt nichts an ſich Perſönliches iſt, obgleich es durch die Thätigkeit des Ich in die Perſönlichkeit aufgenommen wird, ſo wird auch die Herrlichkeit nichts an ſich Perſönliches ſein, obgleich auch ſie ſich in der wiedergeborenen Perſönlichkeit reflectirt. Der Menſch empfängt mithin in der Wiedergeburt zwar den hl. Geiſt, aber nicht zunächſt und unmittelbar als perſönlichen, ſondern das Weſen deſſelben, oder vielmehr das Geiſtesbild, das von Gott in der Herrlichkeit geſetzt iſt. Es iſt der perſönliche Geiſt, der in derſelben thätig iſt, durch welchen ſie geſchieht, aber ſie geſchieht in der Weiſe, daß er dieſes Geiſtesbild der Herrlichkeit, mit welchem der Geiſt in inniger und unmittelbarer Verbindung ſteht, in das Gewiſſen, oder in die drei untern Naturgeſtalten einführt. Wie ſehr auch dieſes Reſultat im Widerſpruch mit der recipirten Anſicht ſteht, ſo dürfte doch ſchon eine einfache Betrachtung für die Richtigkeit deſſelben ſprechen. Der ſelbſtbewußte Menſch unterſcheidet in ſich das Object vom Subject, das Weſen von ſich als Ich. Dieſes Weſen iſt nicht

bloß die Welt, ſondern auch das Gewiſſen im tiefſten Hintergrund der Seele, welches als Du dieſem Ich gegenübertritt und mithin den Werth eines Ich hat. Es ſind aber nicht zwei verſchiedene Ich, ein fremdes und ein eigenes, welche der Menſch in ſich findet, ſondern das objective Ich iſt das wahre Ich, das noch im Gegenſatz, ja im Widerſpruch mit dem ſubjectiven Ich ſteht. Dieß erhellt deutlich aus Röm. 7, 14—23. Denn was hier der Ap. von dem Kampfe des Ich, das das Gute will, mit dem Ich, das fleiſchlich iſt, ſagt, das iſt wohl ſeine eigene Erfahrung im erſten Stadium ſeiner Erweckung und weist entſchieden darauf hin, daß ſich das objective Ich, oder der inwendige Menſch, zu dem fleiſchlichen Ich wie das Wahre zum Falſchen, oder beſſer zu dem noch mit falſchem Inhalt erfüllten Ich verhält. Was wir übrigens das objective Ich nennen, das iſt das Geſetz in unſerm Gemüthe, der Trieb des Gewiſſens, welcher mahnend, warnend und ſtrafend in unſerm Bewußtſein vernommen wird, ohne aber perſönlich zu ſein. Wenn nun aber das, was der Gläubige in der Wiedergeburt als den wahren Inhalt ſeiner Perſönlichkeit empfängt, der perſönliche hl. Geiſt ſelber wäre, ſo müßte er in ſich ein doppeltes Ich beſitzen, ſein eigenes und das des hl. Geiſtes. Würde dann aber nicht, anderer Gründe zu geſchweigen, das Ich des hl. Geiſtes das Ich des Wiedergebornen abſorbiren? Zwar unterſcheidet der Ap. Röm. 8, 16. den Geiſt der Kindſchaft von unſerem Geiſte und ſagt von jenem, daß er dieſem Zeugniß gebe. Hier ſcheint nun der Annahme eines perſönlichen Seins des hl. Geiſtes im menſchlichen Geiſte nicht auszuweichen zu ſein. Allein hier gerade wird es offenbar, daß der hl. Geiſt nicht mit unſerem Ich in eine perſönliche Einheit ſich verbindet, denn wie könnte er in dieſem Falle unſerem Geiſte Zeugniß von der Gotteskindſchaft geben? Der hl. Geiſt, als perſönlicher betrachtet, wird vielmehr ein Sein außerhalb des menſchlichen Geiſtes haben, aber dennoch durch ſeine weſentliche Einwohnung, d. h. dadurch, daß er ſein Weſen, das Weſen der Herrlichkeit, in die Seele hineinwirkt, in eine ſo innige Ver-

bindung mit dem Menſchen treten, daß er auf Grund und mittelſt deſſelben perſönlich im Menſchen zeugen kann. Ueberhaupt wird er in einem ähnlichen Verhältniß zum Menſchen ſtehen, wie Chriſtus. Wenn der Ap. ſagt: „ſo lebe nun nicht mehr ich, ſondern Chriſtus lebet in mir," ſo will er damit keineswegs behaupten, daß Chriſtus perſönlich in ihm ſei, woraus folgen würde, da doch jeder wahrhaft Gläubige das Gleiche von ſich ſagen kann, daß die Perſönlichkeit Chriſti in ihnen expandirt ſei. So dürften auch die Worte: „Chriſtus iſt mein Leben," zu verſtehen ſein. Daß aber das Leben Chriſti das unvergängliche Weſen des hl. Geiſtes iſt, erhellt deutlich aus dem Zuſammenhang, in welchem die Worte Joh. 14, 23. ſtehen. „Und wir (nämlich der Vater und der Sohn) werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen;" denn vorher V. 16—18. und nachher V. 26. iſt von der Sendung des hl. Geiſtes die Rede, durch welchen ſeine Jünger *wahres* Leben (V. 19.) empfangen ſollen, ſowie aus dem, was wir früher über den hl. Geiſt als Stellvertreter Chriſti bemerkten. Chriſtus bleibt mithin in der Höhe und im Heiligthum und die ſieben Geiſter ſtehen allewege vor ſeinem Thron, aber ihre Wirkſamkeit, durch welche ſie das himmliſche Weſen der Herrlichkeit in die Seele hineinzeugen, geht durch alle Lande. Wie bei der Zeugung ein neues Weſen und Leben geſetzt wird, das ſich untergegebenen Bedingungen zum perſönlichen Geiſte entwickelt, ſo wird auch das Gleiche in und nach der Wiedergeburt ſtattfinden. Jedoch iſt hier ein Unterſchied zu beachten. Dort wird mit dem Leben der Keim der Perſönlichkeit geſetzt, hier aber iſt ſchon eine entwickelte Perſönlichkeit vorhanden. Das in der Wiedergeburt empfangene Weſen und Leben wird mithin in dieſe Perſönlichkeit eingehen und ſie mit neuem Inhalt erfüllen und umgekehrt: Das Ich hat ſich in Kraft der fortdauernden Wirkſamkeit des hl. Geiſtes dieſes neue Leben zum perſönlichen Beſitz zu vermitteln und im Kampf mit den entgegengeſetzten ſelbſtiſchen Trieben vollſtändig anzueignen.

Indem durch dieſe Wirkſamkeit des hl. Geiſtes das reale Geiſtesbild oder das Weſen und Leben der Herrlichkeit in die Grundformen der Seele eingeht und ſie mit ihrem Inhalt erfüllt werden, wird zugleich der Grund zur geiſtlichen Leiblichkeit der Gläubigen gelegt. Iſt die Herrlichkeit weſentlich eine Leibliche, ſo wird ſie auch da, wo ſie iſt, Leiblichkeit wirken. Der Gläubige muß hier ſchon dasjenige empfangen, was ihn zum Eintritt in die und zur Theilnahme an der Herrlichkeit befähigt. Er kann nicht ohne Leiblichkeit und zwar nicht ohne eine der Herrlichkeit entſprechende und adäquate Leiblichkeit ſein, wenn er ſie empfinden und wahrnehmen ſoll. Wie unſer irdiſcher Leib aus den Bauſtoffen der irdiſchen Welt gewoben iſt und wie nur durch den Leib die Welt auf die Seele und umgekehrt einwirkt, ſo wird auch der Leib der Herrlichkeit das Band ſein, das ihn mit der Sphäre derſelben verbindet und das Medium, mittelſt deſſen der Geiſt auf ſie einwirkt und von ihr Anregungen empfängt. Wir fordern dieß ſchon darum, weil es dieſe Sphäre der Herrlichkeit iſt, in welcher ſich der Reichthum der Güte und Liebe des Vaters offenbart.

Wir berühren zur Beſtätigung des eben Geſagten nur noch mit wenigen Worten Joh. 6, 31—63. Es iſt hier nicht der Ort, die verſchiedenen Erklärungen d. St. zu prüfen; wir beſchränken uns auf folgende Bemerkungen. Chriſtus nennt ſich das lebendige, vom Himmel gekommene Brot, das der Welt das Leben gibt, und vertauſcht nachher den Ausdruck „Brot“ mit dem des Fleiſches und Blutes. Es iſt hier weder von der Verſöhnung, noch von ſeinem irdiſchen Fleiſch und Blut die Rede, ſondern von etwas, was im Himmel iſt, in ſeiner Perſon vom Himmel kommt und von da nach ſeiner Himmelfahrt gegeben werden wird V. 51. 52. Das läßt ſich nicht von ſeiner irdiſchen Leiblichkeit ſagen, welche er im Schooß der Maria empfangen hat, auch nicht inſofern dieſelbe durchgottet iſt. Dieſe Annahme ſteht im Widerſpruch mit der eigenen Erklärung des Herrn. Als die Juden und auch ein Theil der Jünger über die Worte V. 53.: „Werdet ihr nicht eſſen das Fleiſch des Menſchenſohnes und trinken ſein

Blut, ſo habt ihr kein Leben in euch," murren, macht der Herr darauf aufmerkſam, wie ſie zu verſtehen ſeien. Jetzt freilich — und das iſt der Sinn der Ausſage V. 62. 63. — iſt es euch nicht möglich, meine Worte zu verſtehen, aber es wird dieß dann geſchehen, wenn ich aufgefahren ſein und den Geiſt, der da lebendig machet, eben mein Fleiſch und Blut, ſenden werde. Sein Fleiſch und Blut iſt mithin wie der Geiſt eine ſchlechthin himmliſche Gabe. Daß aber dieſer lebendig machende Geiſt (Röm. 8, 2.) das Fleiſch und Blut Chriſti iſt, erhellt aus der gleichen Wirkſamkeit beider; ſie geben beide das Leben. Zwei von einander verſchiedene Quellen des Lebens gibt es aber nicht; ſondern Gott gibt in Chriſto durch den hl. Geiſt das Leben. Der Herr nennt den hl. Geiſt ſein Fleiſch und Blut, weil er in einer durchaus innigen organiſchen Verbindung Joh. 16, 14. mit ihm ſteht. Wie der hl. Geiſt das lebendige Waſſer iſt Joh. 7, 38., das allen Durſt ſtillt, ſo wird er auch das Fleiſch und Blut ſein, das wir eſſen und trinken müſſen, wenn uns nie mehr hungern und dürſten ſoll Joh. 6, 35. Das Waſſer, das er gibt, kann nicht etwas ſpecifiſch anderes ſein als ſein Brot, oder ſein Fleiſch und Blut, wenn man ſich nicht entſchließen will, ein ſpecifiſch verſchiedenes ewiges Leben anzunehmen, je nachdem man von dem Waſſer, welches er gibt Joh. 4, 13. 14., trinkt oder von ſeinem Fleiſch iſſet. Vielmehr iſt der hl. Geiſt allein die Gabe vom Himmel, in welcher alles, was der Menſch an himmliſchen Gütern empfängt, zuſammengefaßt iſt. Der Ap. will mithin ſchon von Kap. 3. an den Grund legen für die Lehre vom hl. Geiſt. Dieſer Geiſt, der Geiſt der Herrlichkeit, welcher von Gott vom Himmel kommt, verleiht das Leben in ähnlichem, nur im höchſten und zwar geiſtlichen Sinn, wie das Manna, das nur das Vorbild deſſen iſt, was im Neuen Bunde des Weſens gegeben wird. Der Herr nennt es aber ſein Fleiſch und Blut, weil es im weiteren Sinn die Vorausſetzung ſeiner himmliſchen Leiblichkeit iſt. Delitzſch bemerkt ſehr richtig [1]): „Es iſt

[1]) Zu Hebr. 9, 2. S. 391.

nicht einzuſehen, warum man ſich den verklärten Leib blutlos denken ſoll. Hat der Leib des auferſtandenen Chriſtus Fleiſch und Bein (Luk. 24, 39.), ohne deßhalb Leib eines noch bedingten pſychiſchen Lebens zu ſein, ſo wird er auch Blut haben können, ohne daß damit ſeinem nunmehrigen pneumatiſchen Weſen Eintrag geſchieht, denn hat er noch Fleiſch ohne die dieſſeitige Beſchaffenheit des Fleiſches, ſo kann er auch Blut haben, ohne deßhalb pſychiſch und nicht vielmehr einzig und allein durch den inwohnenden lebendigmachenden Geiſt bedingt zu ſein. Und da der Erhöhte uns noch immerfort ſein Fleiſch und ſein Blut zu genießen gibt, ſo muß ſeine überweltliche Leiblichkeit auch aus Fleiſch und Blut beſtehen." Eine ſolche Leiblichkeit ſetzt eine Sphäre voraus, welche ihr homogen, ja ihre Vorausſetzung iſt — die Herrlichkeit. Sind wir Fleiſch von ſeinem Fleiſch und Bein von ſeinem Bein, ſo will das nicht heißen, daß er das Fleiſch und Blut und Gebein ſeiner eigenen Leiblichkeit uns gibt, denn er kann doch in der That ſeine eigene Leiblichkeit nicht vervielfältigen, ſondern wir werden das gleiche Fleiſch und Blut haben, aus dem ſeine Leiblichkeit in Kraft ſeines Geiſtes gebildet iſt. Der Geiſt, der des Sohnes Gottes Fleiſch und Blut den Seinigen gibt, iſt mithin der Geiſt der Herrlichkeit, welcher auch in ihnen die verklärte Leiblichkeit wirkt.

Die Lehre vom Vater, Sohn und heil. Geiſt, wie wir ſie bisher aus der hl. Schrift zu entwickeln geſucht haben, iſt nicht die der Kirche. Wir können uns daher der Aufgabe nicht entziehen die kirchliche Trinitätslehre von dem gewonnenen Standpunkt aus näher zu prüfen.

§. 11.

Zur Lehre von der Dreieinigkeit[1]).

Die Lehre von der immanenten Trinität gehört zu den Problemen, welche noch einer Löſung harren. Die bald

[1]) Durch das Wörtchen „Zur" in den Ueberſchriften wollen wir andeuten, daß wir nicht beabſichtigen die Lehre auch nur in einiger Vollſtändigkeit zu behandeln. Wir betrachten ſie bloß von den Geſichtspunkten aus, welche uns unſere bisherige Unterſuchung nahe gelegt hat.

achtzehnhundertjährige trinitarische Arbeit hat noch kein irgendwie befriedigendes Resultat geliefert. „Die Versuche," sagt H. Voigt[1]), welcher mit besonderer Vorliebe die Lehre des Athanasius von Alexandrien, des Vaters der immanenten und Begründers der metaphysischen und speculativen Trinitätslehre dargestellt hat, — „die Versuche sind theils mehr metaphysischer Art, wie bei Melanchthon, theils mehr ethischer Art, wie der Richard'sche, theils ist die Deduction mehr speculativ, wie bei Horn und Liebner, theils mehr auf Analogien des menschlichen Lebens sich stützend, wie bei Sartorius und Schöberlein. Schon dieser Umstand verräth, daß noch bis in die neueste Zeit die Theologie in dem Princip mehr unsicher umherfühlt, als daß sie den sichern Beweisgang bereits gefunden hätte. — Bis jetzt hat die Theologie die Lösung des trinitarischen Problems noch nicht gefunden". Voigt meint zwar, daß die Andeutungen Schöberleins über die Liebe, welche wie die Freundes- und Elternliebe ein drittes verlange, an dem sie sich in ihrer Gegenseitigkeit bethätige, auf dem sie ruhe, eine vollkommenere Lösung desselben in Aussicht stelle, allein wir können diese Hoffnung nicht theilen. Denn einmal müßte im Widerspruch mit der Kirchenlehre der Vater und der Sohn sogar der Zeit nach dem Ausgehen des hl. Geistes vorangehen, da nicht nur „das Bewußtsein der Identität und der in ihr ruhenden Einheit", sondern auch „das gemeinsame Wollen nach vollkommenerer Bewährung und Bethätigung" im Vater und Sohn demselben vorausgesetzt werden müßte. Auch sieht man nicht ein, warum eine solche Bewährung und Bethätigung nur in einem dritten ein völliges Genüge finden soll, und ob sie nicht ein viertes, fünftes

[1]) Die Lehre des Athanasius von Alexandrien. 1861. S. 61. Die kirchlichen Dogmatiker, Twesten a. a. O. II. 195.; Thomasius, a. a. O. I. 127.; Philippi a. a. O. I. 161 ff. legen den speculativen Theorien nur einen sehr geringen Werth bei, ja halten sie sogar für bedenklich. Die beiden letztgenannten widerlegen sie. Vgl. auch Beck a. a. O. S. 114 ff.

u. ſ. w. fordere. Die Ehe iſt zwar ein ethiſches, aber auf die geſchlechtliche Natur ſich beziehendes Verhältniß; ſie wird in der Abſicht geſchloſſen, Kinder zu erzeugen, und dennoch wird dieſe Verbindung nicht aufgehoben, auch wenn dieſer Zweck nicht erreicht wird; ja dieſer Umſtand thut der Innigkeit der Liebe beider Gatten, wenn ſie rechter Art iſt, keinen Eintrag. Endlich fragt es ſich, warum der Vater und der Sohn in der Gegenſeitigkeit der Liebe nicht ihr volles Genüge finden ſollen. Die Schrift enthält zu dieſer Annahme nicht die geringſte Berechtigung, ſie deutet nicht von ferne an, weder daß der hl. Geiſt das Product der gegenſeitigen Liebe des Vaters und des Sohnes, noch daß er das Band ſei, das beide miteinander verbinde. Im Gegentheil, wenn der Sohn Joh. 17, 21. 22. ſagt: „Auf daß ſie alle Eins ſeien, gleichwie du Vater in mir und ich in dir," ſo ſchließt er geradezu ein drittes aus, und begnügt ſich vollkommen mit der „im bloßen Bewußtſein der Identität ruhenden Einheit" [1]). Treffend wenn auch lange nicht erſchöpfend bemerkt Thomaſius [2]) über die ſpeculativen Theorien, welche ſich entweder an „den Subjectivirungsproceß des Selbſtbewußtſeins" oder an „den Proceß der Liebe" halten: „ſie haben zwar ihre Wurzeln in ächt chriſtlichen Gedanken, dennoch vermag ich ſie für beweiskräftig nicht anzuerkennen. Denn wenn ſich auch hier eine zweite Perſon, ein göttliches Du ziemlich leicht ergibt, ſo will doch die dritte nirgends mit Evidenz und Nothwendigkeit zum Vorſchein kommen, wie Tweſten [3]) ſelbſt anerkennt; es bleibt bei einer Wechſelbeziehung zwiſchen Vater und Sohn, welche als ſolche eben keine Perſon iſt, und die Verſuche eine ſolche zu gewinnen, verrathen ſchon durch ihre Künſtlichkeit, wie ſchwach ſie ſind. Am ſchlimmſten ſteht die Sache bei Liebner, der ſich zwar rühmt, die

[1]) Plitt a. a. O. I. 149. betrachtet ſogar den hl. Geiſt als die Krone des Liebeslebens des dreieinigen Gottes und ſtellt damit die bibliſche Wahrheit auf den Kopf.

[2]) a. a. O. I. 134.

[3]) a. a. O. I. 212.

früheren trinitarischen Constructionen aus dem Princip der Liebe zur Wahrheit erhoben zu haben, seinerseits aber „Vater und Sohn sich gegenseitig unselbstständig machen“ und erst durch die dritte Person, „ohne welche sie immer wieder in einander übergehen würden, zu selbstständigen Personen werden läßt.“ In demselben Cirkel bewegen sich aber mehr oder weniger alle diese Versuche, indem sie einerseits die Persönlichkeit Gottes immer schon voraussetzen und ihn doch andererseits erst mittelst des trinitarischen Processes zum persönlichen sich aufschließen lassen. Erst dem Sohne gegenüber soll der Vater zum Selbstbewußtsein kommen u. s. w.; aber der Sohn selbst wird dann doch wieder aus dem absoluten Selbstbewußtsein, oder aus der absoluten Liebe abgeleitet und ebenso der hl. Geist, mithin das Resultat des ganzen Processes schon vorausgesetzt. Hat es mit dieser Voraussetzung seine Richtigkeit, so scheint jene Construction verfehlt; ist aber Gott, gleichsam im Ausgangspunkt des Processes gedacht, nicht schon persönlich, dann sehe ich nicht ein, wie es überhaupt zur Persönlichkeit, geschweige zur Dreipersönlichkeit kommen soll, sei es von dem Selbstbewußtsein oder von der Liebe aus, denn beide sind dann noch gar nicht vorhanden; die Liebe insonderheit hat ja das Ich zur Voraussetzung und das Selbstbewußtsein ist wesentliches Moment der Persönlichkeit. Ein Unpersönliches kann überhaupt keine Persönlichkeit setzen, es kann sich nicht selbst objectiviren. Ist der Vater nicht von vorn herein Hypostase, wie soll er der Grund der Hypostase des Sohnes sein? Oder soll sich Gott aus dem Urgrunde eines bloßen blinden Seins erst zum Gotte entwickeln? Aber gegen diese Ansicht verwahren sich diese Versuche ausdrücklich. Liegt sie ihnen vielleicht doch — nur unbewußt, unter? und wenn auch nicht, wie komme ich über jene Widersprüche hinaus? Ueberdieß kann ich diese ganze Construction nicht mit der Anschauung der heil. Schrift vereinigen, die offenbar dem Vater eine gewisse Priorität vindicirt und ihn als den persönlichen Urquell des Sohnes bezeichnet Joh. 5, 26. „Ueberhaupt gewinnt man durch

dieſe Theorie niemals einen wirklichen hypoſtatiſchen Unterſchied, abgeſehen davon, daß Gottes Selbſtbewußtſein der Form nach dem unſrigen ähnlich ſein muß, wenn wir deſſen Ebenbild ſind. Wie die ewige Zeugung das Urbild der irdiſchen [1]) iſt, ſo iſt auch das göttliche Selbſtbewußtſein das Urbild des menſchlichen. Der Begriff der Perſönlichkeit fordert eine Unterſcheidung Gottes in ſich ſelbſt; bei der pſychologiſchen Conſtruction der Trinitätslehre würde Gott ſein Selbſtbewußtſein erſt im hl. Geiſt erlangen, an ſich aber ohne daſſelbe ſein. Setzt man aber Gott als perſönlichen voraus, ſo gelangt der Sohn nicht zu einem realen hypoſtatiſchen Sein [2]), da das Selbſtbewußtſein des göttlichen Ich ſehr wohl zu denken iſt ohne ein wirkliches göttliches Du. Die Annahme einer Vermittlung jeder der drei Hypoſtaſen durch die anderen würde zwar dieſen Anſtoß wegräumen, zugleich aber auch die perſönliche Beſtimmtheit und Selbſtſtändigkeit derſelben gefährden, ja aufheben.

Wenn wir erwägen, wie vergeblich alle Verſuche bisher zur Löſung dieſes Problems waren und wie wenig die Anſtrengungen der edelſten und tiefſinnigſten Geiſter von Athanaſius bis auf unſere Zeit dafür geleiſtet haben, ſo wird es wohl nicht voreilig ſein, wenn wir behaupten, daß auch die Zukunft uns kein günſtigeres Reſultat bringen wird [3]). Soll die Conſtruction der immanenten Trinitätslehre gelingen, ſo müßte uns die hl. Schrift irgend welche Andeutungen dazu an die Hand geben. Man hat zwar behauptet, daß ſich ſolche in derſelben finden [4]), aber die Stellen, auf

[1]) Vgl. Philippi a. a. O. II. 207.

[2]) H. Voigt a. a. O. S. 60.

[3]) Vgl. die Evang. Kirchenzeit. 1862. S. 1059.

[4]) So Liebner a. a. O. S. 155. und Jul. Müller, Chriſtl. Lehre von der Sünde. II. 181. in Joh. 17, 24. vgl. mit V. 5. Beide bemerken gegen Lücke, Sendſchreiben an Nitzſch: Fragen und Bedenken über die immanente Weſenstrinität. Stud. und Krit. 1840. S. 110: man könne nicht zugeben, daß dieſe St. im Zuſammenhang des Johan. Evang. nur von der Offenbarungstrinität verſtanden werde, vielmehr liege in dem vor der Welt ſein das gerade Gegentheil. Allein wir glau-

welche man ſich beruft, ſind nichts weniger als überzeugend. Das erkennt Liebner ſelbſt an, wenn er ſagt[1]): „auf dem Boden der ſpeciellen Exegeſe rein als ſolcher wird der Streit, ob die Schrift in einzelnen Aeußerungen immanente Trinität andeute — das kann als äußerliches Reſultat der bis-

---

ben, erwieſen zu haben, daß ſich die Herrlichkeit, von welcher die Rede iſt, auf die Schöpfung bezieht. Sie iſt die Uroffenbarung des Vaters, und ſo gehört auch der Sohn Gottes als der Herr derſelben dieſer Uroffenbarung an. Das „vor der Welt ſein" iſt zwar nicht die empiriſche Zeit, aber ebenſo wenig die abſolute Ewigkeit, ſondern es iſt die wahre, die erfüllte Zeit, die Zeit in der Totalität ihrer Momente, gleichſam ein Mittleres zwiſchen jener und dieſer. Gott iſt als ſolcher außer Zeit und Raum, inſofern er aber den Abglanz ſeiner Herrlichkeit ſetzt, welche das Urbild der Schöpfung iſt, begibt er ſich in ſeinem Sohne mit der Welt in eine geſchichtliche Bewegung, welche in die relative Ewigkeit einmündet, wenn der Rathſchluß der göttlichen Liebe in der Herrlichkeit erfüllt iſt. Will man ſie mit der abſoluten Ewigkeit identificiren, ſo müßten die Auserwählten, welche einſt in derſelben ſein werden — raum- und zeitlos — wie Gott ſein. Wir erkennen an, daß der Logos auf ewige Weiſe bei dem Vater iſt und zwar als ewiger Gegenſtand ſeiner Liebe, dürfen aber dabei nicht überſehen, was der Herr unmittelbar vorher Kap. 16, 27. 28. mit beſonderem Nachdruck bezeugt: „Der Vater ſelbſt hat euch lieb, darum daß ihr mich liebet und glaubet, daß ich vom Vater ausgegangen bin," vgl. Kap. 13, 3.; 17, 8. Meyer bemerkt mit Recht zu Joh. 8, 42., daß hier von dem metaphyſiſchen Ausgegangenſein des Sohnes aus dem Weſen Gottes die Rede ſei. Der Begriff der bloßen Sendung würde dem Contexte nicht entſprechen, da es ſich um die Vaterſchaft Gottes handelt. Als der Ausgegangene iſt er der Sohn der Liebe, das Ebenbild des unſichtbaren Vaters, der Erſtgeborne aller Kreatur Kol. 1, 13 ff.; Hebr. 1, 3. Liebner gibt zu, daß alle dieſe Stellen zunächſt ökonomiſch gemeint ſind, aber dennoch ſollen ſie zugleich immanent trinitariſchen Hintergrund haben, weil nur in der ontologiſchen Trinität die Idee des Sohnes als der Liebe zu ihrer Wahrheit gelange. Allein das iſt eine unerwieſene, bibliſch nicht zu begründende Behauptung. Auch als der Herr der Herrlichkeit iſt er der vollkommene Gegenſtand der göttlichen Liebe Kol. 1, 13. und bleibt es als Fleiſchgewordner Matth. 3, 17., wie als Erhöhter Eph. 1, 6. Nach Liebner müßte die Liebe in den beiden letzten Zuſtänden nicht zu ihrer vollen Wahrheit gelangen. — Auch Plitt a. a. O. I. 135. bezieht St. wie Joh. 1, 1 ff.; 8, 58.; 17, 5. 24.; Kol. 1, 16; Phil. 2, 6. u. ſ. w. auf — die ontologiſche Trinität.

[1]) a. a. O. S. 68.

herigen Erfahrung angesehen werden — nicht ausgefochten." Wenn er aber hinzufügt: „es muß also noch auf etwas anderes ankommen als die einzelne Exegese, auf eine anderweite Voraussetzung. Dieß ist der Gottesbegriff eben selbst. Der Gottesbegriff wird immer schon zur einzelnen Exegese mithinzugebracht," so hat Liebner zwar Recht, daß dieß sehr häufig geschieht, allein es fragt sich, ob man damit auf dem richtigen Wege sei, ob sich überhaupt der Gottesbegriff a priori construiren lasse, ob man „mit dogmatischen Voraussetzungen an die hl. Schrift hinzutreten müsse" und dürfe. Die hl. Schrift ist und bleibt die objective unmittelbare Quelle und die objective Norm unserer religiösen und dogmatischen Erkenntniß, und läßt sich auch nicht leugnen, daß wir sie nicht voraussetzungslos betrachten, so ist eben unsere Aufgabe, diese Voraussetzung an der hl. Schrift zu korrigiren [1]). Nur in dem Maße, als wir selbstverleugnend uns ihr unterwerfen, werden wir in der Erkenntniß der Wahrheit gefördert. Auch die Kirchenlehre kann nicht den Werth einer schlechthin gültigen Voraussetzung haben, wenn es doch gewiß ist, daß das Abgeleitete nicht die gleiche Dignität haben kann, wie die Quelle, wie der Strom, aus welchem es geschöpft ist. Die Sonnenstrahlen können nimmermehr die Sonne ersetzen. Mag immerhin der Gläubige in der Kirchenlehre Genüge finden, der Theolog hat eine andere Aufgabe. Er hat nicht bloß die Pflicht, die Kirchenlehre wissenschaftlich darzustellen, sondern sie nach der Schrift immer auf's Neue zu prüfen, ob sich's also verhalte, wie sie lehrt.

Können wir schon in formaler Hinsicht Liebner nicht beistimmen, so vermögen wir es noch weniger in materialer. Die hl. Schrift enthält eine Bezeugung und Darstellung

---

[1]) Luther, V. 698. sagt treffend: „Die Vernunft will durch ihre Gedanken und Speculation in den Himmel hinaufsteigen und von Gott bloß, ohne das Wort, Gedanken haben. vgl. X. 1321. XII. 830—41.

göttlicher Thatsachen in der Form der Geschichte des Reiches Gottes. Auch das eigentlich Lehrhafte in derselben schließt sich eng an diese Thatsachen an und geht nirgends über sie hinaus. Ihre Gotteslehre bewegt sich allein innerhalb dieser Grenzen, sie wird in dem Maße reicher und tiefer, als sich Gott in der Entwicklung der Geschichte vollkommener offenbaren kann. Wir können daher Gott nur in seiner geschichtlichen Offenbarung kennen lernen, was jenseits derselben liegt, bleibt für uns ein verschlossenes Geheimniß. Dahin gehört aber die innergöttliche Trinität. Die hl. Schrift bezeugt uns, daß und wie sich Gott als Vater, Sohn und Geist geschichtlich und thatsächlich von „Anfang" geoffenbaret hat; über das immanente Verhältniß der drei Personen kann sie aber keine Andeutung geben, weil sich dasselbe nicht in der Geschichte vollzogen hat. Man könnte zwar sagen, von der geschichtlichen Offenbarung als Vater, Sohn und Geist sei ein Rückschluß auf ein immanentes Verhältniß der drei Personen nicht nur gestattet, sondern gefordert. Und dieß ist auch der Weg, den neuere Dogmatiker [1]) einschlagen. Allein sie bekennen damit stillschweigend, daß directe Zeugnisse für die immanente Trinität nicht vorhanden sind und dann fragt es sich, ob die hl. Schrift sie zu diesem Rückschlusse berechtige, ob sie in ihren trinitarischen Lehrbestimmungen nicht weit über die Schriftaussagen hinausgehen, und ob sich überhaupt von diesen Schriftaussagen ein Einblick in die immanenten trinitarischen Beziehungen der Gottheit gewinnen lasse.

Was nun die erste Frage betrifft, so sollte die hl. Schrift, wenn auch keine Andeutung über das Wie des innergöttlichen Verhältnisses der drei Personen, so doch eine Aussage über das Daß desselben enthalten, allein solche Andeutungen fehlen gänzlich, dagegen finden sich

[1]) Twesten a. a. O. II. 282.; Philippi a. a. O. II. 119.; Thomasius a. a. O. I. 69.

andere, welche für die Annahme einer immanenten Trinität keineswegs günſtig ſind. Wir können nicht alle beſprechen, und beſchränken uns auf eine kleine Auswahl. Eine unbefangene Betrachtung der hl. Schrift wird ſich kaum verhehlen können, daß Gott überall in derſelben als der Urgrund und als die Urkauſalität des All's der Dinge und als der abſolut Erhabene, dem nichts vollkommen gleichkommt, dargeſtellt wird. Dieſe abſolute Erhabenheit Gottes wird ſehr entſchieden in der Doxologie 1 Tim. 1, 17. ausgeſagt; ſie kann ſich weder auf Chriſtum, noch auf die Trinität, ſondern nur auf Gott [1]) beziehen, da nur ihm das Prädicat der Unſichtbarkeit zukommt. Gott, der Vater unſers Herrn Jeſu Chriſti, wird mithin der König der Ewigkeit, der Unvergängliche, der Unſichtbare, der allein Weiſe oder, (wenn σοφῷ zu ſtreichen iſt) der alleinige Gott genannt. Auf die gleiche Erhabenheit führt Kap. 6, 15. 16. „Welche (nämlich: Erſcheinung Chriſti) wird zeigen oder erfolgen laſſen zu ſeinen Zeiten der Selige und allein Gewaltige, der König aller Könige, der Herr aller Herren, der allein Unſterblichkeit hat, der da wohnet in einem unzugänglichen Lichte.“ Der Ap. ſcheint den Ausſpruch Chriſti Matth. 19, 17. Mark. 10, 18. vor Augen zu haben, denn nur in dieſem Sinne und nicht darum, „weil alle irdiſche, creatürliche Güte doch nicht vollkommen gut heißen kann, indem ſie noch nicht vollendet, noch über Verſuchungen und Wandelbarkeit erhaben iſt“ [2]), nennt der Herr ſelbſt Gott den allein Guten, weil er die abſolute Quelle aller Güte iſt; (vgl. fr.. Offb. 15, 4.; Röm. 16, 27. 1 Theſſ. 1, 9.). Die ganze Offenbarung Johannis macht den gleichen Eindruck und obgleich in ihr von der überweltlichen Wirkſamkeit des Sohnes Gottes die Rede iſt, ſo heißt es dennoch Kap. 1, 6.: „Er hat uns gemacht zu Königen und Prieſtern ſeinem Gott

---

[1]) De Wette zu bſ. St.

[2]) Gegen Dorner, Jahrb. f. d. Th. 1862. S. 62.

und Vater; demſelbigen ſei Ehre und Gewalt von Ewigkeit zu Ewigkeit," vgl. Kap. 2, 28. Ueber Kap. 4, 5. vgl. oben § 1. Der Vater hat das Buch der Rathſchlüſſe Gottes in ſeiner Hand, und der Sohn nimmt es, um es zu öffnen, d. h. um dieſelben auszuführen Kap. 5, 1. 7. 9. Die Doxologien beziehen ſich immer zunächſt auf den Vater und dann erſt auf das Lamm, weil es der Mittler der Rathſchlüſſe und Gerichte Gottes iſt, Kap. 4, 8.; 5, 9. 13. 14.; 6, 16.; 7, 10. 11.; 10, 6.; 11, 15—17.; 12, 10.; 14, 10.; 15, 3. 4.; 16, 1. 5—7.; 18, 20.; 19, 1. 2—7.; 20, 9. 12.; 22, 18. 19. Die Anſchauung des Ap. von dem Verhältniß des Sohnes zum Vater ruht ganz und völlig auf dem Worte Chriſti Joh. 17, 3.: „das iſt aber das ewige Leben, daß ſie dich, den allein wahren Gott, und den du geſandt haſt, Jeſum Chriſtum, erkennen." Sie ſind im vollen, ſtrengen Sinn zu nehmen, wie das Wort allein andeutet, welches überflüſſig, ja zu Mißverſtändniſſen führend wäre, wenn der Sohn ſich von der Unterordnung ausnehmen, oder wenn man ihn dem Vater ſchlechthin gleichſtellen wollte [1]). Ueberhaupt iſt die Behauptung der Kirchenlehre unrichtig, daß wie der Vater ſo auch der Sohn und der hl. Geiſt ſich an dem ewigen Rathſchluß der Schöpfung und Erlöſung betheiligen, denn nach Eph. 3, 11.; 2 Tim. 1, 9. [2]) faßt ihn Gott allein und nur die Offenbarung und Ausführung deſſelben geſchah, übereinſtimmend mit den Ausſagen der Offenbarung Joh., nach dem Vorſatz der Weltzeiten in Chriſto. Wie aber der Vater den Erlöſungsrathſchluß allein ohne den Sohn faßt, ſo beſtimmt auch er allein Tag und Stunde des Gerichts Mark. 13, 32.; Matth. 24, 36. Die Worte: „auch der Sohn nicht," können weder beſagen wollen, daß der Herr den Zeitpunkt des Gerichts zwar wiſſe, aber ihn noch verſchweigen müſſe [3]), noch dürfen ſie als ein

[1]) Gegen Hengſtenberg zu dſ. St.

[2]) Vgl. m. Lehre v. d. Herrlichkeit, S. 15 ff.

[3]) So Athanaſ., Gregor Naz., Auguſtin, Hilar., Theophyl. u. A.

heiliges Nichtwissenwollen Christi [1]) gedeutet werden, denn in beiden Fällen würde man der Wahrhaftigkeit Christi zu nahe treten, noch beziehen sie sich auf die menschliche Natur Christi, was der Klimax: „Engel — Sohn" und die Selbstbezeichnung Christi als Sohn nicht gestattet, und mit dem Ausspruche Christi Apg. 1, 7.: „der Vater hat die Bestimmung dieser Stunde *seiner eigenen* Macht (τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ) vorbehalten," im entschiedenen Widerspruch stünde. Von einer menschlichen Beschränktheit seines Wissens kann wenigstens bei dieser St. nicht die Rede sein, da er als der Auferstandene unmittelbar vor seiner Himmelfahrt derselben enthoben sein mußte. Es war ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden Matth. 28, 18. und mit ihr die entsprechende Allwissenheit zurückgegeben, denn eine Allmacht läßt sich ohne Allwissenheit nicht denken, — und wenn er nun dennoch die Stunde, in welcher der Rathschluß Gottes vollendet werden wird, nicht weiß, wenn er ausdrücklich sagt, daß der Vater die Bestimmung derselben seiner eigenen Macht vorbehalten habe, so kann er unmöglich in einem *solchen* innern Verhältniß zum Vater stehen, in welchem die Rathschlüsse gleicherweise wie von dem Vater, so auch von dem Sohne und dem heil. Geiste gefaßt werden müssen.

Es gehören indessen nicht nur einzelne Aussagen hieher, sondern der Gesammtinhalt dessen, was die hl. Schrift vom Sohne Gottes bezeugt, macht den niemals zu besiegenden Eindruck, daß Christus genau in dem Verhältniß zu Gott in allen seinen Existenzweisen steht, *wie der Sohn zum Vater*. Wenn es nur ein vorübergehendes wäre, so müßte doch wenigstens eine, um nicht zu sagen, einige Stellen in der hl. Schrift vorkommen, in welcher ihm die gleiche ursprüngliche und originale Stellung zur Welt wie dem Vater, oder die gleiche Originalität der Willensbestimmung zugeschrieben würde, aber sie enthält keine. Die Benennung:

---

[1]) Gegen *Lange*, das Leben Jesu, II. 3. S. 1280.

„Sohn“ hat ſelbſt im Munde Chriſti eine metaphyſiſche Bedeutung, ſo namentlich Joh. 3, 16. 18. (vgl. fr. 5, 18.; 8, 42.; 1, 14. 18.; 1 Joh. 4, 9.; Röm. 8, 32. [1]), nach welcher er als der eingeborne Sohn der Welt gegeben wird, alſo vor der Welt es iſt. Wenn Gott dem Sohn alles Gericht gegeben Joh. 5, 22., das von Anfang der Welt in derſelben geübt worden iſt, ſo iſt er als ſolcher präexiſtent. Daß er in ſeines Vaters Namen gekommen Joh. 5, 43., ſetzt einen Rathſchluß ſeiner Sendung und ihn ſelbſt als zu Sendenden voraus, vgl. Kap. 6, 32. 51. 57. Ebendaſelbſt V. 38. ſagt er ſo klar und beſtimmt von ſeinem präexiſtenziellen Verhältniß zu ſeinem Vater, als man es nur wünſchen kann: „denn ich bin vom Himmel gekommen, nicht daß ich meinen Willen thue, ſondern den Willen deſſen, der mich geſandt hat.“ Schon als der Vorweltliche hat er ſeinen Willen dem Willen ſeines Vaters untergeordnet. Auf ein eigenthümliches Verhältniß weist er hin, wenn er ſich ſelber und nicht ſeinen Vater das Brot des Lebens nennt, das vom Himmel kommt und der Welt das Leben gibt. Er iſt das Brot des Lebens für die Welt ſchon im Himmel, was in dieſem Sinne nicht von dem Vater geſagt werden kann. Der Sohn ſteht mithin in ſeiner überweltlichen und daher auch in ſeiner vorweltlichen Exiſtenzweiſe der Welt näher als der Vater, was in ſeinem Weſen begründet ſein wird; er iſt zu dieſem Brot für die Welt beſtimmt und bereitet von Uran. Die gleiche Abhängigkeit ſpricht er in den Worten Kap. 7, 16. aus: „Meine Lehre iſt nicht mein, ſondern deſſen, der mich geſandt hat.“ Zwar iſt alles, was des Vaters iſt, auch ſein, allein es iſt ſein eigen nicht in dem urſprünglichen Sinn wie dem Vater, nach welchem er die Quelle dieſes Seins und dieſer Lehre ſelbſt wäre, ſon-

[1]) Vgl. Philippi a. a. O. II. 205 ff. Mit Recht ſagt er daſelbſt, daß die Benennung „Erſtgeborner“ im Einklang ſtehe mit der Benennung „Eingeborner“.

dern in einem abgeleiteten Joh. 5, 26. Daraus erklären ſich die Worte V. 18.: „Wer von ihm ſelbſt redet, der ſucht ſeine eigene Ehre, wer aber ſucht die Ehre deſſen, der ihn geſandt hat, der iſt wahrhaftig.“ Kap. 8, 28.: „Ich thue nichts von mir ſelbſt, ſondern wie mich mein Vater gelehret hat, ſo rede ich.“ Dieſe Ausſprüche werden um ſo bedeutſamer, wenn wir Kap. 8, 44. vergleichen: „Wenn der Teufel die Lüge redet, ſo redet er von ſeinem Eigenen.“ Lüge iſt mithin alles, was nicht ſeinen Urſprung aus Gott hat, wenn man ſich ſelbſt, ſein Eigenes, zur Quelle ſeines Thuns und Redens macht. Der Sohn iſt wahrhaftig, weil er niemals ſeinen Willen, ſondern den Willen ſeines Vaters thut. Die Einrede, daß ſich alle dieſe Ausſprüche nur auf ſeine niedere fleiſchliche Exiſtenzweiſe beziehen, verſtößt gegen die ausdrücklichen Verſicherungen Chriſti: denn wie nur der den Vater geſehen hat Kap. 6, 46. und ihn kennet, der von Gott iſt Kap. 7, 29., ſo kann auch nur derſelbe zur Welt reden, was er von ihm, in dieſem Sein bei dem Vater gehöret hat Kap. 8, 26. 28. Und um allen Zweifel zu entfernen, daß dieſes Gehörthaben in ſeiner überweltlichen Exiſtenzweiſe ſtattgefunden habe, ſagt er V. 38.: „Ich rede, was ich von meinem Vater geſehen habe“ [1]). Dieſes Sehen und Hören findet aber auch während ſeines Wandels auf Erden ſtatt Kap. 5, 19. 20. 30. Auf denſelben gehen zwar zunächſt die Worte: „Ich thue allezeit, was ihm wohlgefällt“ Kap. 8, 29., allein nach ſeiner Stellung zu ſeinem Vater haben ſie eine umfaſſendere, ja eine abſolute Bedeutung. Der Wille ſeines Vaters iſt überall und allezeit in allen ſeinen Exiſtenzweiſen die innere Norm und Richtſchnur ſeines Redens und Thuns. Er hat es ſchon in ſeiner Präexiſtenz nicht für einen Raub gehalten, Gott gleich zu ſein, d. h. ſeinen Willen im Gegenſatz zum Willen ſeines Vaters zu thun, und wird ihm auch in der Vollendung ſeines Rathſchluſſes unterthan ſein.

[1]) Vgl. Meyer und Hengſtenberg zu dſ. St.

Ueber dieſes ſein dependentes Verhältniß zu ſeinem Vater ſpricht er ſich in einigen St. ſehr beſtimmt aus. Die Worte Joh. 10, 29.: „der Vater, der mir die Schafe gegeben hat, iſt größer denn alle," redet er zwar als Menſch, aber er iſt ſich dabei ſeiner Würde als der Sohn Gottes, der mit dem Vater eins iſt, vollkommen bewußt. Das „Größer denn alle" ſchließt den Sohn mit ein. Hengſtenberg meint freilich, „Chriſtum unter die ‚Alle' mitzubegreifen, würde völlig thöricht ſein. In den Zuſammenhang paßt nicht, was zur Herabſetzung, ſondern was zur Gleichſtellung mit dem Vater dient." Nach dieſem Kanon dürfte der Herr jene Worte Kap. 5, 17.: „Mein Vater wirket bisher und ich wirke auch," nicht dahin limitiren: „der Sohn kann nichts von ihm ſelber thun, als was er ſiehet den Vater thun," denn durch ſie hebt er die Gleichſtellung mit ſeinem Vater in jenen wieder auf. Er könnte nicht ſagen: „ich rede, was ich von meinem Vater gehöret habe." Sein Einsſein mit ſeinem Vater ſchließt ſeine Abhängigkeit nicht aus. Dieſes Bewußtſein tritt auch an unſerer Stelle hervor, denn die Schafe hat er nicht ſich ſelbſt, ſondern ſein Vater hat ſie ihm gegeben, und dieß iſt nicht ein zeitliches Thun deſſelben, ſondern ein ewiges Eph. 1, 4.; 3, 11. Das „Alle" iſt zu univerſell, als daß er ſich ausſchließen könnte. In dieſem Falle würde man erwarten, daß er geſagt hätte: „Mein Vater iſt größer als die, welche ſie aus meiner Hand reißen wollen." Daß ſie aber dennoch Niemand aus ſeiner Hand reißen kann, leitet er davon ab, weil er mit dem Vater, der größer als er, ſowie Alle iſt, eins iſt. Neben der auch ihn überragenden Größe des Vaters beſitzt er in ſeiner weſentlichen Verbindung mit ihm, — denn dieſes Einsſein iſt nicht die der dynaſtiſchen Gemeinſchaft, d. h. der Einheit des Wirkens, was nicht genügt, weil eine ſolche Macht nur in der göttlichen Lebensfülle begründet iſt,[1]) — die Macht ſeine Schafe zu bewahren.

[1]) Gegen Lücke und Meyer zu dſ. St.

Wenn man auch an dſ. St. die durch den Zuſammenhang begründete Erklärung des „Größer als Alle“ ablehnen wollte, ſo würde ſie Kap. 14, 28.: „Ich gehe zum Vater, denn der Vater iſt größer denn ich,“ nicht abzuweiſen ſein. Dieſe Ausſage ſcheint überhaupt gar nicht und in keiner Weiſe auf die menſchliche Stellung des Sohnes Gottes bezogen werden zu dürfen, da es ſich von ſelbſt verſtand, daß er in derſelben ſeinem Vater untergeordnet war. Auch fragt es ſich ſehr, ob der Herr einen ſolchen Unterſchied zwiſchen ſeinem Verhältniß als Menſch und als der Logos macht. Eine ſolche Unterſcheidung geſtattet weder die hl. Schrift, noch die gründliche Pſychologie. Sein menſchliches Ich war vielmehr daſſelbe wie das Logos-Ich, wenn auch die Vorausſetzung des letztern ſeinem menſchlichen Ich nicht vollkommen präſent ſein konnte. Das aber ſchließt keineswegs aus, daß er ſich nicht ſchlechthin bewußt war, der Sohn Gottes zu ſein. Würde er nun jenes Wort: „der Vater iſt größer denn ich“ in irgend einer Weiſe auf ſein menſchliches Verhältniß zu ſeinem Vater beziehen, ſo würde er die Jünger irre geführt haben, denn ſie mußten ſie nothwendigerweiſe von ihm, als dem Sohne Gottes verſtehen, in dem der Vater iſt, wie er im Vater Kap. 14, 11., welcher den Vater offenbart, den Geiſt der Wahrheit ſendet u. ſ. w. Eine Unterſcheidung zwiſchen ſeinem Logos-Ich und ſeinem menſchlichen Ich lag den Jüngern völlig fern und ſie konnten die Worte gar nicht anders auffaſſen, als wie ſie lauten. Sie werden mithin eine abſolute Geltung und keineswegs ihren Grund in dem menſchlichen Verhältniß des Herrn zu Gott haben. Und das ergibt ſich auch daraus, daß die Ap., wie Johannes, Paulus, Petrus u. ſ. w., dieſen Typus der Lehre, wie er ſich in dieſen Worten ausſpricht, überall und allewege feſthalten. Die ſ. g. orthodoxe Erklärung d. St. geht von der Vorausſetzung aus, daß die Lehre von der ontologiſchen Trinität die allein richtige ſei; weil nun damit dieſe Ausſage des Herrn nicht übereinſtimmt, wenn man ſie in dem nächſt liegenden Sinn nimmt, ſo muß ſie anders erklärt werden, als der Zuſammenhang zuläßt

und die Jünger sie verstehen. Das aber ist eine petitio principii.

Nach dem Zusammenhang drücken diese Worte nicht sowohl „das wesentlich unauflösliche Bewußtsein der Unterordnung des Sohnes unter den Vater aus“ [1]), obwohl dieser Gedanke mittelbar auch darin enthalten ist, als vielmehr die Anerkenntniß, daß der Vater den Sohn an Macht und Herrlichkeit überragt. Das ist der unmittelbare Eindruck, welchen sie auf jedes unverkünstelte Gemüth machen. Dieses Größersein kann sich nur auf die Ursprünglichkeit des Vaters beziehen, da dem Sohn in seinem erhöhten Zustande alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist. Er tritt sie in ihrem ganzen Umfang erst an, wenn er zur Herrlichkeit erhöhet ist. Hengstenberg [2]) und Philippi [3]) erkennen an, daß sich das Hingehen zum Vater auf den Eingang in dieselbe bezieht. Allein auch sie hat ihm der Vater wie die unbeschränkte Machtvollkommenheit gegeben. Dem Gedanken, daß der Sohn dem Vater untergeordnet ist, und daß dieses Verhältniß der Sohn selbst in seinen Worten anerkennt, läßt sich daher gar nicht ausweichen. Beim Vater, der größer ist als er, nimmt er auch alle Macht und Gewalt in Besitz, um die Absichten desselben zum Sieg und zur Vollendung zu führen. Er geht hin zum Vater ebenso sehr um seinet, wie um aller derer willen, die ihm sein Vater gegeben hat, um sie durch den Geist der Herrlichkeit nach sich zu ziehen. Die Behauptung Hengstenbergs: „nur ein solches Größersein des Vaters kann gemeint sein, was mit dem Gehen Christi ein Ende hat,“ ist daher nichts weniger als richtig, denn das Geringersein des Sohnes setzt sich auch nach seiner Erhöhung fort. Nach der kirchlichen Annahme, welche Hengstenberg vertritt, müßte nach der Himmelfahrt Christi die Dependenz des Sohnes schlechthin

---

[1]) Vgl. Lücke und Meyer zu d. St.
[2]) Hengstenberg zu d. St.
[3]) Philippi a. a. O. VI. I. S. 421.

aufhören; wie aber würde ſich denn erklären, daß er auch dann noch den Vater um die Sendung des heil. Geiſtes Joh. 14, 16.; Apg. 1, 4.; Hebr. 7, 25. bittet? Nicht minder ſchließt ſeine Function als Hoherprieſter Hebr. 5, 5. 6. 10.; 6, 20.; 7, 21. 25.; 8, 1. u. ſ. w. die abſolut gleiche originale Würde mit Gott aus. Er iſt der Mittler zwiſchen Gott und denen, die durch ihn zu Gott kommen. Wir faſſen nur noch einige St. in's Auge, die ſich nur unter dieſer Bedingung genügend erklären laſſen. Nach der Kirchenlehre ſollte man erwarten, daß dem Sohn das Endgericht als trinitariſcher Perſon in gleich abſolut originaler Machtfülle wie dem Vater zukomme, daß er es mithin in der gleichen Selbſtſtändigkeit wie der Vater ausübe, allein er ſelbſt bezeugt, daß der Vater ihm alles Gericht gegeben habe. Auch in dem Endgericht, wenn alle, die in den Gräbern ſind, ſeine Stimme hören werden, kann er nichts von ihm ſelber thun. Wie er vom Vater höret, ſo richtet er, denn er ſucht auch dann nicht ſeinen, ſondern ſeines Vaters Willen Joh. 5, 22. 30. Hengſtenberg meint zwar mit Calvin, daß er hier nicht von ſeiner Gottheit rede, aber von was denn? Hat das Größerſein des Vaters durch den Hingang des Sohnes ein Ende genommen, ſo iſt er ihm abſolut gleich und wird das Gericht als zweite innergöttliche Hypoſtaſe halten. In welchem Widerſpruch dieſe Behauptung mit den Worten Chriſti ſteht, leuchtet ein.

Ebenſo wenig günſtig für dieſe Anſicht iſt Phil. 2, 9—11. Vom Standpunkt der Kirchenlehre läßt ſich nicht recht begreifen (worüber ſpäter), wie Chriſtus als Lohn für ſeine Erniedrigung zur Weltherrſchaft erhoben werden ſoll, welche er als immanente Hypoſtaſe von Haus aus ununterbrochen beſitzt. — Indem Gott ihn erhöhet und ihm einen Namen gibt, der über alle Namen iſt, erweist ſich Gott als der Höhere und Größere, dem auch der Sohn ſeine Würde verdankt. Vgl. fr. Jeſ. 52, 13.; Epheſ. 1, 21 ff.; Hebr. 1, 4.; 2, 7. 8. Der gleiche Grundgedanke kehrt auch 1 Kor. 15, 24 ff. wieder. Wenn das Ende kommt,

wird er das Reich Gott und dem Vater überantworten. Zu dieſem Zweck hat ihm der Vater alles unter ſeine Füße gethan. Wenn aber faktiſch ihm alles unterthan und der letzte Feind, der Tod, aufgehoben ſein wird, dann wird auch der Sohn ſelbſt unterthan werden dem, der ihm alles unterthan hat, auf daß Gott ſei Alles in Allem. Vom Standpunkt der Kirchenlehre erwartet man folgende Gedankenreihe: Der Sohn Gottes tritt in Folge ſeiner Erhöhung die Herrſchaft wieder an, welche ihm als zweite immanente Hypoſtaſe gebührt, er übt dieſelbe aus und legt alle Feinde zum Schemel ſeiner Füße. Indem er ſie unter ſeine Füße legt, unterwirft er ſie zugleich auch ſeinem Vater und dem hl. Geiſte, mit welchen er nun lebet und regieret von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und in der That, Philippi legt ihr dieſen Sinn unter. „Die Vordergrundſtellung, welche der Herr und König ſeiner Gemeinde eingenommen hat, hat mit ihrem Zweck auch ihr Ende erreicht; er übergibt die Herrſchaft dem Vater und es tritt die urſprüngliche gleichmäßige Beziehung der hl. Dreieinigkeit zur nunmehr verherrlichten Menſchheit ein.“ Dieſe Behauptung ruht auf keinem Schriftgrunde und wird gerade durch die Korintherſtelle widerlegt, denn anderer Gründe zu geſchweigen, ſo heißt es ja daſelbſt: „alsdann, in der Vollendung der Dinge, wird auch der Sohn ſelbſt unterthan werden dem, der ihm alles unterhan hat, „auf daß Gott ſei Alles in Allem.“ Wo wird in dieſer oder in irgend einer andern St. angedeutet, daß jemals die urſprüngliche gleichmäßige Beziehung der hl. Dreieinigkeit zur verklärten Menſchheit eintreten werde? In der innergöttlichen Trinität kann keine Unterordnung des Sohnes unter den Vater ſtattfinden. Nach Philippi dagegen müßte der Sohn in der gleichen Beziehung Gotte unterthan und Gotte coordinirt, alſo nicht unterthan ſein. Und wie ſollen die Worte: „damit Gott Alles in Allem ſei“ zu ihrem Rechte kommen? Wenn dieſe Verheißung in Erfüllung geht, ſo wird der Sohn wie die Auserwählten in einer relativ gleichmäßigen Weiſe in Gott befaßt ſein, ihm angehören, ihm dienen, ihn ehren.

Der Sohn wird zwar als der Erſtgeborne aller Kreatur und das abſolute Ebenbild des unſichtbaren Vaters in allen Dingen den Vorgang haben Kol. 1, 18., allein dennoch in gleicher Reihe mit denen ſtehen, welche in ihm vor Grundlegung der Welt erwählt worden ſind Epheſ. 1, 4. Er ſelbſt nimmt nur das Recht in Anſpruch, welches ihm als dem Erſtgebornen unter den Brüdern gebührt. Die Unterordnung unter ſeinen Vater wird im vollen Sinne dieſes Wortes zur Wahrheit werden. Das liegt auch in der Ausſage des Ap. 1 Kor. 3, 23.: „Alles iſt euer, ihr aber ſeid Chriſti, Chriſtus aber iſt Gottes.“ Das „Alles iſt euer“ deutet an, wie die folgenden Sätze zu verſtehen ſind. Es liegt darin der Begriff der Zugehörigkeit, des Eigenthums und damit auch der Subordination, denn was mir angehört, darüber habe ich das Recht der Verfügung. Der gleiche Gedanke kehrt Kap. 11, 3. wieder: „Der Mann iſt des Weibes Haupt, Gott aber iſt Chriſti Haupt.“ Wie das Weib dem Manne untergeordnet und abhängig von ihm iſt, ſo Chriſtus Gotte. An beiden St. an die menſchliche Natur Chriſti zu denken, geht darum nicht an, weil dieſe Ausſagen zu allgemein ſind, und weil der Ap. mit keinem Worte andeutet, daß er ſie im Auge hat; an der erſten wenigſtens iſt dieſe Erklärung zu beſchränkt. In den Worten: „Alles iſt euer — es ſei das Gegenwärtige oder das Zukünftige“ iſt das Zukünftige das Erbtheil der Heiligen im Lichte, das, was Gott bereitet hat im Unſichtbaren denen, die ihn lieben, die Herrlichkeit. Auch dann, wann dieſes Zukünftige gegenwärtig ſein wird, ſind ſie Chriſti; Chriſtus aber bleibt auch in der Vollendung und Wiedergeburt der Dinge — Gottes [1]).

[1]) Plitt a. a. O. I. 140: „Der Vater iſt es, welcher dem Sohne von Ewigkeit her Alles gibt, was dieſer iſt und hat, aber er gibt ihm auch Alles, was er ſeinerſeits hat und iſt Joh. 5, 19 ff.; er iſt darum der Erſte und Größere, und doch iſt der Sohn uns gleichermaßen und weſentlich wahrhaftiger Gott, wie der Vater“ (Joh. 14, 28.; 5, 23.). Das Verhältniß der Unterordnung, ungeachtet aller Weſensgleichheit, liegt auch in den Bezeichnungen: Ebenbild, Logos, Ausglanz, Gottesgeſtalt, ja ſogar in dem Namen „Gott“ (θεός) Joh. 1, 1.; 20, 28.;

Auf das gleiche abhängige Verhältniß des Sohnes zum Vater führt uns auch die schon betrachtete St. Joh. 5, 26. Der Sohn spricht es hier auf's Bestimmteste aus, daß ihm der Vater das Leben gegeben habe. Wer das Leben in der gleichen Fülle und als selbstständigen Lebensquell in sich selber empfangen hat, wie der Sohn, der ist Gott von Gott. Das Leben setzt die volle Gottheit nicht voraus, sondern ist das Wesen der Gottheit selbst, aber er besitzt es als abgeleitetes, als vom Vater empfangenes. Es ist kein geschaffenes, sondern es originirt aus dem Wesen des Vaters. Dieß ist aber der Begriff der Zeugung. „Die irdische Zeugung, sagt Philippi[1]), ist nur zeitliches Abbild der ewigen Zeugung, welche das primitive Urbild ist. Zeugung ist Fortpflanzung des eigenen Wesens, so daß das Product eine der zeugenden ebenbürtige, gleich wesentliche Person ist. Dieß gilt auch von der göttlichen Zeugung, nur nicht in sinnlicher, sondern in geistiger Weise. Der Sohn Gottes ist die ewige geistige Hervorbringung aus dem göttlichen Wesen, kraft welcher er eine dem Vater ebenbürtige gleichwesentliche Person geworden ist.“ Wir stimmen zwar vollkommen bei, verstehen aber das Prädicat „ebenbürtig“ im Sinne von gleichwesentlich; sodann darf nicht übersehen werden, daß die Schrift nur sagt: Der Vater hat ihm gegeben, das Leben zu haben in sich selber. Die Persönlichkeit hat er zwar unmittelbar mit diesem Leben empfangen, dennoch mußte er sich durch eigenes Thun als persönlichen setzen. Zu dem gleichen Ergebniß führt uns die Betrachtung der beiden zusammengehörigen St. Kol. 1, 19. und 2, 9. Die Beziehung derselben auf seine Knechtsgestalt allein oder auf seinen erhöhten Zustand haben wir schon früher abgewiesen. Auch Beck[2]) sagt: „Diese gotthafte Innerlichkeit (nämlich diese ganze Fülle der Gottheit) der Person Christi ist aber

Röm. 9, 5.; 1 Tim. 3, 16.; Tit. 2, 13.; Apgesch. 20, 28.(?), denn niemals wird der Sohn Gottes ὁ θεὸς genannt.

[1]) a. a. O. II. 207.

[2]) a. a. O. S. 88.

nicht etwas in der Zeit erſt derſelben beigelegtes, ſondern aus der vorzeitlichen Exiſtenz herübergenommen in die menſchliche Erſcheinung.“ Sie iſt in allen Exiſtenzweiſen ſein unveräußerlicher Lebensbeſitz. In den Worten: „es iſt das Wohlgefallen geweſen“ [1]) wird Gott als ſelbſtbewußte Perſönlichkeit vorausgeſetzt, und die Zeugung des Sohnes von ſeinem Willen abhängig gemacht [2]). Wenn die zeitliche Zeugung ihr Urbild an der ewigen hat, ſo wird wohl auch das gleiche Verhältniß des Gezeugten zum Zeugenden bei dieſer wie bei jener ſtattfinden. Der Sohn ſteht immerdar in Abhängigkeit von ſeinem Vater. Wie dieſes Verhältniß auf Erden niemals gelöst werden kann, ſo auch nicht zwiſchen dem Sohne und ſeinem Vater. Wenn der Sohn Gottes ſich bewußt iſt, dem Wohlgefallen ſeines Vaters ſeinen Urſprung zu verdanken, ſo kann ſeine richtige Stellung nur darin beſtehen, daß er dieſen Willen, durch den er ſein Daſein hat, als ewige Richtſchnur ſeines Willens wie ſeines Thuns und Wirkens betrachtet [3]). Und dieß iſt der Eindruck den alle Evangelien, beſonders aber das tiefſinnigſte, das des Johannes, machen. Noch in ſeinem Uebergangsſtadium nach ſeiner Auferſtehung und im Blick auf ſeine Erhöhung zur Rechten der Majeſtät läßt der Herr ſeinen Brüdern ſagen (Joh. 20, 17.): „Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott. Gott

[1]) Vgl. Meyer zu dſ. St.

[2]) Geß a. a. O. S. 185 ff. „Wie die Welt, ſo bringt Gott durch einen Willensakt auch den Sohn hervor. Sein Zeugen des Sohnes iſt beides zugleich: ein Weſensakt und ein Willensakt.“ Im entſchiedenen Widerſpruch gegen die hl. Schrift ſagt dagegen der Vater der immanenten Trinitätslehre Athanaſius, Orat. III. c. 63: „Da der Sohn Gottes der eigene Logos des Vaters iſt, ſo läßt ſich vor ihm kein göttlicher Wille denken; er ſelbſt iſt der lebendige Wille des Vaters.“

[3]) E. Wittichen ſagt einmal richtig in ſeiner viel Unrichtiges enthaltenden Schrift: Die Idee Gottes als des Vaters, 1865. S. 83: „Soll die chriſtliche Lehre zu einem Gottesbegriffe gelangen, welcher wahrhaft chriſtlichen bibliſchen Charakter trägt, ſo wird gefordert werden müſſen, daß die Vateridee das Centrum deſſelben bilde.“

iſt ſein und ſeiner Brüder Vater; er nennt ihn aber nicht bloß ſeinen Vater, ſondern auch ſeinen Gott, um das Verhältniß der Abhängigkeit, in welchem er nach Form und Inhalt ſeines Seins zu ihm ſteht, recht ſtark auszudrücken. Iſt aber dieſes Verhältniß in der Form wie im Weſen des Sohnes Gottes gegründet, in der Form, inſofern er gezeugt, oder vom Vater ausgegangen, oder das Wohlgefallen Gottes der Urſprung deſſelben iſt, — im Weſen, inſofern er dieſes Leben als gegebenes, wenn auch als ſelbſtſtändigen Lebensquell in ſich ſelber beſitzt nnd die ganze Fülle der Gottheit in ihm wohnt, ſo iſt es ein ewiges und bleibendes. Da ferner der Sohn dieſes Leben oder dieſe Fülle der Gottheit in beſonderer und ſelbſtſtändiger Weiſe in ſich beſitzt und da ſie die Vorausſetzung ſeiner Perſönlichkeit iſt, ſo iſt er außer (praeter) dem Vater, obgleich er in der innigſten Verbindung und Gemeinſchaft mit ihm ſteht [1]).

---

[1]) Die Apologeten und Kirchenväter der drei erſten Jahrhunderte kennen ſämmtlich nur dieſes Subordinations-Verhältniß des Sohnes. Die Begründung und Rechtfertigung dieſer Behauptung gegen Möhler, Kuhn, Dorner u. A. gehört nicht hieher. Wir verweiſen nur auf folgende St.: Juſtin Mart., Apol. I. 12. 13. 32. 63.; II. 13.; er wiederholt mehremal, daß der Sohn durch den Willen des Vaters gezeugt ſei c. Tryph. c. 61. c. 127. c. 128. Athenagoras, Legat. pro Christ. c. 4. c. 10. Tatiom, contr. Graec. n. 5. Theophyl. ad. Autol., I. 2. II. 10. 22. Irenäus, adv. haer. III. 6, 4.; IV. 2, 3.; 6, 6. Clemens Alex. (opp. ed. Pott.), Cohort. c. 10. p. 78. 86. Strom. IV. p. 635.; VI. p. 832.; VII. p. 829 ff.; Paed. III. 13. p. 309. Tertullian, adv. Prax. c. 4. c. 5. c. 9. c. 14. c. 19.; adv. Marc. II, 27.; III, 6.; adv. Hermog. c. 3. Novatian, de trinit. c. 13. 18. 19. 22. 31. Origenes, vgl. die St. bei Dorner a. a. O. I. 652 ff. In der neuern Zeit wird der Subordinationismus vielfach gelehrt; wir nennen nur folgende Theologen: Menken, Verſuch einer Anleitung. 1833. S. 80.; Beck a. a. O. S. 95. 113. — Hahn a. a. O. 120.; Meyer zu 1 Kor. 3, 23. u. öfter; Geß a. a. O. S. 157.; Erneſti, Urſprung der Sünde. I. 194.; Köſtlin a. a. O. S. 111.; S. 394.; Fromman, der Johan. Lehrbegriff. S. 525.; Meßner, die Lehre der Apoſtel. S. 289.; B. Meyer a. a. O. S. 89.; — Riehm a. a. O. §. 33: Die Unterordnung des Sohnes unter Gott; — Thomaſius a. a. O. I. 107. 136.; Kahnis a. a. O. I. 467. —

Ueber das Verhältniß des hl. Geiſtes zu Gott kommen in der hl. Schrift ſehr wenige Andeutungen vor. Sie ſagt uns nur, daß er vom Vater ausgehet Joh. 15, 26. Die Stelle bietet der Betrachtung manche Seite dar. Das Präſens „welcher ausgehet“ (ἐκπορεύεται) weist darauf hin, daß ſein Ausgehen ein währendes, ganz entſprechend ſeinen Functionen, iſt. Wenn nun der Sohn ihn von dem Vater (παρὰ τοῦ πατρός) ſendet, ſo iſt es kaum möglich, unter dieſem Geiſte den unmittelbar perſönlichen Geiſt Gottes zu verſtehen, da Gott nicht unmittelbar mit dem Geſchöpf in Verbindung tritt. Auch dürfte es ſich fragen, ob dem Sohne eine ſolche Macht über dieſen Geiſt Gottes zukommt, daß er und nicht der Vater die Sendung vollzieht. Wäre der Geiſt Gottes ſelber gemeint, ſo würde wohl nicht παρὰ, ſondern ἐκ wie Joh. 8, 42. ſtehen, gewöhnlich aber wird vom Sohne παρὰ gebraucht Kap. 16, 27. 28.; 17, 8. Wenn wir die Worte Kap. 17, 5.: Verkläre mich bei dir (παρὰ σεαυτῷ) vergleichen und beachten, daß nach V. 24. dieſe Herrlichkeit die Sphäre der unmittelbaren göttlichen Offenbarung iſt, ſo gewinnt auch unſere St. ein genügendes Licht. Das Sein in der Herrlichkeit iſt das Sein beim Vater. Gott iſt der Vater, der Sohn der Herr, der Geiſt der Wahrheit der Geiſt — dieſer Herrlichkeit. Wie der Sohn Gottes vom Vater ausgehet, wenn er von der Herrlichkeit ausgeht, ſo gehet auch der Geiſt der Wahrheit von Gott, d. h. von dieſer Herrlichkeit aus, und wie der Sohn der Herr derſelben iſt, ſo hat er auch die Macht ihn vom Vater, d. h. von der Herrlichkeit zu ſenden. Der Sohn iſt der Mittelpunkt der göttlichen Offenbarung, aber wie der Vater durch den Sohn wirket, ohne jemals ſelbſt in die Erſcheinung zu treten, ſo iſt hinwiederum die Wirkſamkeit des Sohnes durch den Geiſt der Herrlichkeit bedingt, d. h. er vollzieht ſie durch denſelben. Der Rathſchluß der Schöpfung und Erlöſung iſt im Sohne vermittelt, jener, indem Gott das All der Dinge in ihm

Van Oſterzee, das Bild Chriſti. 1864. S. 26.; — Baur a. a. O. S. 194. 205.; Beyſchlag a. a. O. S. 451.

ſetzt, damit er es durch ſich und zu ihm in die zeitliche Wirklichkeit einführe, dieſer, indem Gott in Chriſto iſt und die Welt mit ſich ſelber verſöhnt, aber er verſöhnt ſie nur, indem ſich der Sohn als Opfer für ſie dahingibt, um die Fülle des Geiſtes, welche der Menſch durch die Sünde verſcherzt hatte, für ihn wieder zu gewinnen. Der Sohn gibt ſich ſelbſt (Joh. 6.) im hl. Geiſt für das Leben der Welt. Dieß weist darauf hin, daß der Sohn in einem organiſch-dynamiſchen Verbande mit dem hl. Geiſte ſteht und dieſer Geiſt die Sphäre iſt, in welchem ſich ſeine perſönliche Wirkſamkeit bethätigt. Darum kann er ihn einen andern Tröſter nennen und dennoch in demſelben zu ſeinen Jüngern kommen, in den Seinigen leben, während er zur Rechten des Vaters iſt und bleibt. Da er nun eben dieſe Herrlichkeit durch und mit dem hl. Geiſt verleiht, ſo erhellt, daß ſie das Weſen des Geiſtes ſelber iſt, und darum dürfte es ſehr wahrſcheinlich ſein, daß Hebr. 1, 3. in den Worten: „welcher iſt das Ebenbild ſeines Weſens," der Sohn und in den Worten: „der Abglanz der Herrlichkeit" der hl. Geiſt bezeichnet wird. Dem ganz entſprechend iſt nicht nur die Function, ſondern auch das Verhältniß des Geiſtes zum Sohne. „Im Vater iſt die ewige Grundlegende Erwählungsliebe, im Sohne die in der Welt ihr Reich einrichtende Erwählungsgnade, im Geiſte die in den Individuen ſich verperſönlichende Erwählungskraft oder Gemeinſchaft, in der durchgängigen Einheit der drei die vollkommene Realiſirung des Heils begründet. — Weil die Liebe des Vaters es iſt, aus der alle Offenbarung hervorgeht, und welcher gemäß dieſelbe ihren Gang nimmt, der ſubſtantielle Urgrund und Urtypus der Gnade im Sohne und der Wahrheit im Geiſte: ſo iſt der Vater genauer beſtimmt: (vgl. Joh. 5, 26.; 1 Joh. 1, 2.; 5, 12.; 4, 13.) das urgründliche Leben voll Liebe und Licht, das mit der Welt als ſolches ſich vermittelt; der Sohn aber die Erſcheinung und Offenbarung deſſelben voll Gnade und Wahrheit, die Liebe, die ihr Leben und Licht in die Welt ausſpricht und abgeſtaltet; der Geiſt endlich die

Verſiegelung deſſelben in gabenreicher Gemeinſchaft, die Wahrheit, die ihr Leben und ihre Liebe verinnerlicht und verklärt in den Gläubigen“ [1]).

Wir haben bisher im genauen und gewiſſenhaften Anſchluß an die hl. Schrift die Lehre von der Dreieinigkeit in ihrem allgemeinſten Grundriſſe zu entwickeln verſucht; ſie iſt nicht die der Kirche. Ehe wir jene noch näher begründen und rechtfertigen, haben wir dieſe zu prüfen, ob ſie den Beſtimmungen der hl. Schrift entſpricht. Wir beſchränken uns indeſſen auch hier auf einige Bemerkungen, da eine gründlich eingehende Prüfung eine beſondere Schrift erforderte.

Die Lehre der Kirche iſt folgende: Es findet eine reale Einheit des Vaters, des Sohnes und des hl. Geiſtes ſtatt. Dieſe Einheit beſtimmt ſie als Gleichweſentlichkeit, welche darin begründet iſt, daß es nur Ein göttliches Weſen gibt, welches den Dreien gemeinſam iſt, und der reale Unterſchied wird näher als perſönlicher Unterſchied beſtimmt, ſo daß das weſentliche Reſultat der geſammten kirchlichen Lehrentwicklung ſich in die Formel zuſammenfaßt, daß Gott ein Weſen in drei Perſonen oder daß er der Dreieinige iſt [2]). Wir ſtimmen der Kirchenlehre vollkommen bei, wenn ſie die reale Einheit des Vaters, des Sohnes und des hl. Geiſtes feſthält und dieſe als Gleichweſentlichkeit beſtimmt. So weit ſteht ſie auf dem Boden der hl. Schrift; aber darin geht ſie über dieſelbe hinaus, wenn ſie das Eine göttliche Weſen in drei Perſonen ſich entfalten läßt. Sie bringt es damit zu keinem realen Unterſchied derſelben, denn das eine und gleiche Weſen iſt die Subſtanz des Selbſtbewußtſeins und der Perſönlichkeit jeder von ihnen. Der Menſch gelangt zwar niemals in ſeiner jetzigen Seinsweiſe zum vollen Bewußtſein ſeiner ſelbſt, dagegen durchſchaut ſich die Gottheit bis in die innerſten Tiefen ihres Weſens, und indem ſie ſich ſelbſt weiß und will, ſetzt ſie ſich als abſolute Perſönlichkeit. Gott ſetzt

[1]) Beck a. a. O. S. 108.
[2]) Philippi a. a. O. II. 140.

mithin in abſoluter Freiheit ſeine eigene Vorausſetzung als ſein eigenes Weſen und iſt ſo abſolute Perſönlichkeit. Es iſt nichts im Weſen, was ſich nicht im Selbſtbewußtſein reflectirt und es reflectirt ſich nichts im Selbſtbewußtſein, was Gott nicht abſolut wiſſend und wollend ſetzt. Iſt nun das Eine göttliche Weſen die Vorausſetzung der drei Perſonen, ſo müſſen ſie ſich nothwendig abſolut gleich ſein und ein perſönlicher Unterſchied kann ſo wenig für ſie wie für uns ſtattfinden. Nicht einmal die formalen Unterſchiede des Ungezeugtſeins, des Gezeugtſeins und des Gehauchtſeins ſind hier zuläſſig, da entweder in dieſem einen göttlichen Weſen die Beſtimmung liegt, ſich in drei Perſonen zu dirimiren oder nicht. Liegt ſie nicht in ihm, ſo iſt nicht einzuſehen, warum es ſich in drei Perſonen entfalten ſoll; liegt es dagegen in ihm, ſo werden, ja ſo müſſen ſie unabhängig von einander aus ihm hervorgehen, wenn man nicht eine Priorität der einen Perſon vor der andern annehmen und damit ein Subordinations-Verhältniß in die immanente Gottheit einführen will. Eine Unterſcheidung zwiſchen Vater, Sohn und hl. Geiſt findet in ihr mithin gar nicht ſtatt, und das ökonomiſche Verhältniß der Trinität läßt ſich auf das ontologiſche in keiner Weiſe anwenden. Philippi beruft ſich dagegen auf die kirchliche, von ihm adoptirte Begriffsbeſtimmung der Perſönlichkeit. „Nur da," ſagt er[1]), „iſt Perſönlichkeit, wo Selbſtbewußtſein und Freiheit iſt, weil da, wo Perſönlichkeit iſt, ſie nothwendig im Selbſtbewußtſein und in der Selbſtbeſtimmung oder in der Freiheit erſcheint. An ſich aber, können wir ſagen, iſt die Perſönlichkeit ein dem Selbſtbewußtſein und der Freiheit zu Grunde liegendes, etwas tieferes, das eigentliche innere Weſen, welches in jenen beiden Erſcheinungen ſich abſpiegelt." Die Potenz der Perſönlichkeit iſt nun allerdings im Weſen gegeben, aber nicht minder auch die Potenz des Selbſtbewußtſeins und der Freiheit. Weiter zu gehen und die Perſönlichkeit als das dem

[1]) a. a. O. II. 144.

Selbſtbewußtſein zu Grunde liegende zu betrachten, verſtößt gegen den Begriff der Perſönlichkeit, der nicht bloß formal gefaßt werden darf, ſondern durchaus ethiſch beſtimmt iſt [1]). Er umfaßt das Da- und Soſein der Perſon, die Beſtimmtheit derſelben und ſetzt mithin die ſelbſtbewußte Freiheit als das die Perſönlichkeit conſtituirende voraus. Die Freiheit iſt ſomit nicht die Erſcheinung der Perſönlichkeit, ſondern die Perſönlichkeit das Product der Freiheit. Gott iſt abſolut ethiſch beſtimmt, — eine Perſönlichkeit, welche nicht Product der Freiheit wäre, könnte wenigſtens keine ethiſch beſtimmte ſein. Das erkennt Philippi im Widerſpruch mit ſich ſelbſt an, wenn er fortfährt: „Die Perſönlichkeit an und für ſich ſelber iſt geiſtige in ſich Abgeſchloſſenheit, eine Bezogenheit auf ſich ſelber und Entgegenſetzung gegen Anderes (?), eine geiſtige Selbſtſtändigkeit," denn dieſe Prädicate ſind doch der Perſönlichkeit nicht von Außen angethan, noch etwas Willkührliches, ſondern eine Beſtimmtheit, die ſie ſelbſt und die Gott in abſoluter Freiheit ſetzt. Denn in Gott iſt nichts, was nicht durch ſeine Freiheit abſolut geſetzt und perſönlich beſtimmt iſt. Die Philippi'ſche Begriffsbeſtimmung der Perſönlichkeit iſt daher nicht weniger unrichtig, wie die Folgerung: „ſo ſind denn allerdings auch die drei Perſonen in der Gottheit ſelbſtbewußte und freie Subjecte, eben vermöge ihrer Theilnahme an dem einen und ſelbigen freibewußten göttlichen Weſen, welches in ihnen ja nur in verſchiedener ſelbſtſtändiger Subſiſtenzform erſcheint." Denn das eine und ſelbe freibewußte göttliche Weſen iſt nach der eigenen Behauptung Philippi's das der Freiheit und dem Selbſtbewußtſein zu Grunde liegende, die Vorausſetzung der drei in der Gottheit ſelbſtbewußten und freien Subjecte. Dieſe drei Perſonen wiſſen in gleicher Abſolutheit um dieſe ihre gemeinſame Vorausſetzung [2]), die ſich in ihnen in abſolut gleicher Fülle abſpiegelt; auch hier ſchwindet mithin jeder

[1]) Vgl. G. Mehring, die Religionsphiloſophie. 1864. S. 71 ff.

[2]) Philippi a. a. O. II. 120. ſagt ſelbſt: „Die eine untheilbare Gottheit iſt alſo ohne Vervielfältigung in Jedem ganz."

reale Unterſchied der Perſonen, und wenn er vorhanden wäre, ſo könnte dieß nur in der Weiſe gedacht werden, daß jede derſelben in individueller ſelbſtſtändiger Subſiſtenzform erſchiene. Allein dann würden die göttlichen Perſonen nicht totale, ſondern relative und einſeitige Erſcheinungsformen des ihnen zu Grunde liegenden einen und ſelbigen freibewußten göttlichen Weſens ſein und damit wäre die Gottheit derſelben ſelbſt aufgehoben, welche, — wie man auch ſonſt ihren Begriff beſtimmen möge — nur als abſolute Totalität, mithin auch als abſolutes Selbſtbewußtſein und abſolute Freiheit oder als abſolute Reflection in ſich ſelbſt gedacht werden kann. Sodann leidet dieſe nichts weniger als bibliſche Conſtruction der Trinitätslehre noch an einem ganz beſonderen Uebelſtand. Auf der einen Seite ſteht nämlich das „eine und ſelbige freibewußte göttliche Weſen," welches als ſolches nothwendig Perſon ſein muß, da ein freies Bewußtſein oder was gleichbedeutend iſt, ein freies Selbſtbewußtſein, das nicht nicht ſein könnende Attribut der Perſönlichkeit iſt, auf der andern Seite die drei Perſonen der Gottheit, welche zwar Erſcheinungsformen des göttlichen Weſens, aber dennoch ebenfalls ſelbſtbewußte freie Subjecte ſind. Somit haben wir nach der Kirchenlehre entweder vier göttliche Perſonen, — eine Viereinheit, oder nur eine göttliche Perſon, nämlich das eine und ſelbige freibewußte göttliche Weſen und — drei, nicht Perſonen, — ſondern drei Modi des göttlichen Weſens, die aber wiederum nicht unter ſich verſchieden ſein können, ſondern von welchen jede in gleich abſoluter Weiſe dieſes vorausgeſetzte Weſen abſpiegeln muß. Wie man nun dieſe drei Modi Vater, Sohn und hl. Geiſt zu nennen vermag, iſt nicht einzuſehen[1]; nicht einmal dem freibewußten göttlichen Weſen gebührt der Name Vater, da dieſe drei Modi nur eigenſchaftliche Beſtimmungen,

[1]) Daß die kirchliche Trinitätslehre zwiſchen Tritheismus und Modalismus in der Schwebe bleibe und weder dieſen noch jenen wahrhaft überwinde, erkennt auch Twesten a. a. O. II. 224. und Beck a. a. O. S. 114 ff. an.

wie etwa der Macht, Weisheit und Güte ſein können. Ebenſo ſchwindet jedes ethiſche Verhältniß dieſer drei Subſiſtenzformen zu einander, auch wenn man ſie als Perſonen betrachtet, da die Liebe nicht nur, wie Sartorius[1]) ſagt, das Einsſein unterſchiedlicher Perſonen iſt, ſondern auf einem gegenſeitigen ethiſchen Verhältniß beruht, in welchem jede Perſon für die andere werthvoll iſt. Die Kirchenlehre kennt nur ein metaphyſiſches, aber kein ethiſches Verhältniß der drei Perſonen in der Gottheit[2]).

Wie wenig dieſe Trinitätslehre mit den Ausſagen der hl. Schrift im Einklang ſteht, wollen wir nur an einem Punkte nachweiſen. Wie man auch den Begriff des Ebenbildes beſtimmen möge, ſoviel iſt ſicher, daß wenn Gott als Urbild des Menſchen bezeichnet wird, die Form ſeines Selbſtbewußtſeins nicht abſolut verſchieden ſein kann von der des menſchlichen. Nach Philippi iſt aber dieſe Form eine abſolut verſchiedene. Das Weſen Gottes oder ſeine Vorausſetzung dirimirt ſich in drei Subſiſtenzformen. Gehört nun dieſe Diremtion zur Vollkommenheit der göttlichen Perſönlichkeit, iſt es nothwendig, daß ſich das Weſen in drei Sub-

---

[1]) Die Lehre von der hl. Liebe. Abth. 1. S. 7.

[2]) Treffend ſagt Bekh. Jahrb. für d. Th. 1863. S. 419: „Wenn man behauptet, daß wegen der Einheit des Abſtracten und Concreten in Gott dieſe Relationen (Vaterſchaft, Sohnſchaft u. ſ. w.) unmittelbar ſelbſt die ſubſiſtirenden Perſonen ſeien, ſo hat man allerdings als Reſultat dieß, daß das göttliche Weſen als zuſammengeſetzt erſcheint aus der einen gemeinſamen Subſtanz und den drei Beſonderheiten, welche als Vater, Sohn und Geiſt an der Subſtanz ſind, und daraus erwachſen hauptſächlich zwei Schwierigkeiten: einmal kommt die Perſönlichkeit Gottes ſelbſt in Gefahr, da nicht die allgemeine Subſtanz, ſondern die Beſonderheiten Perſonen ſind und in dieſen letzteren doch der Begriff der Perſönlichkeit immer wieder ſich in den des bloßen Modus aufzulöſen droht; für's Andere kann dieſe Theorie den kirchlichen Satz, daß die drei Perſonen unmittelbar unter ſich in einer lebendigen Beziehung und Gemeinſchaft ſtehen, nicht feſthalten; ſie muß deßhalb, um doch eine ſolche zu haben, zu der ſophiſtiſchen Ausflucht einer indirecten Beziehung durch die Vermittlung der allgemeinen Subſtanz (in obliquo) greifen."

sistenzformen abspiegelt, um sich seines Inhaltes in absoluter Totalität bewußt zu werden, so ist der Mensch weder in formaler noch in materialer Beziehung ein wirkliches Abbild Gottes und von einer adäquaten Erkenntniß seiner selbst, von einem vollkommenen Selbstbewußtsein seines individuell bestimmten Wesens könnte niemals die Rede sein. Philippi verwahrt sich zwar vor dieser Argumentation und warnt davor, das göttliche Wesen nach dem Wesen des menschlichen Geistes mit logischer Strenge zu construiren [1]). Allein wenn der Mensch in Wahrheit Abbild Gottes ist, so werden, ja müssen demselben im Wesentlichen die gleichen Grundzüge wie dem Urbild zukommen. Der Schluß der Analogie ist mithin allerdings anwendbar, ja er muß sogar angewendet werden. Wenn nach Hebr. 2, 17. der Herr in jeder Beziehung seinen Brüdern gleich werden mußte, so wird der Mensch als solcher seiner Idee nach der Bruder des vorweltlichen Sohnes Gottes genannt; sie sind kraft derselben seine Brüder, aber sie haben Fleisch und Blut V. 14., was er in seiner überweltlichen Existenzweise nicht hatte. Auch darin mußte er ihnen gleich werden. Diese Gleichheit würde nicht vorhanden sein, wenn die Form des Selbstbewußtseins des Sohnes Gottes, wenn das Wesen seiner Persönlichkeit ein specifisch anderes wäre als das des Menschen seiner Idee nach. Er könnte nicht unser Bruder und gerade in dem Hauptmomente würden wir ihm ungleich sein. Soll er aber als Mensch diese Form des Selbstbewußtseins angenommen haben, so würde er vor seiner Fleischwerdung nicht unser Bruder gewesen sein, und hat er sie auf dem Throne der Majestät beibehalten, so geht die Continuität desselben mit der seines vorweltlichen verloren. Hatte er aber als der vor- und überweltliche Sohn Gottes eine der unsrigen gleiche Bewußtseinsform, so ist er nicht das absolute Ebenbild Gottes. Kurz, wie wir auch die kirchliche Trinitätslehre betrachten, wir stoßen überall auf Widersprüche mit

---

[1]) A. a. O. II. S. 180.

den Beſtimmungen der hl. Schrift, welche auf einer falſchen Conſtruction derſelben beruhen müſſen [1]).

---

[1]) Aehnlich verhält es ſich mit einer Reihe von Bemerkungen Dorner's, von welchen wir nur die weſentlichſten erwähnen. So ſagt er a. a. O. I. 448.: „Das Problem, wie denn die Annahme eines zweiten, dritten göttlichen Weſens mit der Einheit Gottes beſtehe, war nicht lösbar, ſo lange die Perſönlichkeit des Sohnes ganz in demſelben Sinne genommen wurde, wie Chriſtus eine Perſon iſt den Menſchen gegenüber. Denn würde dieſe Perſon einfach und präexiſtent geſetzt in's göttliche Weſen verlegt, ſo war gegen Polytheismus keine Rettung. Vielmehr mußte, da die Kirche nie den letzteren wollte, der Begriff der Perſönlichkeit modificirt, es mußte die endliche excluſive Art, die er in der Sphäre der Menſchen hat, vom Logos abgeſtreift werden, damit nicht durch den Logos die Einheit des göttlichen Weſens zerreiße." Da iſt jeder Satz unrichtig; die Widerlegung ergibt ſich leicht aus unſerer bisherigen Betrachtung. Die Perſönlichkeit des Logos darf nicht anders genommen werden als die des Erhöhten. Hat nun dieſer eine Exiſtenz außer Gott, ſo wird ſie auch jener gehabt haben, wenn nicht, ſo würde eine weſentliche Veränderung des Logos, und nicht nur ſie, ſondern auch eine Zerreißung des göttlichen Weſens anzunehmen ſein. Die Behauptung Dorners ſteht auch keineswegs mit der hl. Schrift im Einklang; ſie ſagt nicht, daß der Logos oder der Sohn Gottes als ſolcher in Gott, wohl aber daß er zu Gott hin, bei Gott ſei, oder ſie ſagt es in der gleichen Weiſe aus, wie auch die Gläubigen in Chriſto ſind. Sie ſind aber im Sohne wie der Sohn im Vater durch die Herrlichkeit, welche der Vater dem Sohn und dieſer den Seinigen gegeben hat, vgl. Joh. 17, 21. 22. Von einem in Gott ſein des Sohnes im Sinne der Kirchenlehre iſt nirgends die Rede. Die Beſchuldigung des Polytheismus trifft unſere Darſtellung nicht; er iſt die Denkweiſe, nach welcher es eine Vielzahl von einander mehr oder weniger unabhängiger Götter gibt. Die hl. Schrift weiß nur von Einem Gott, der ſich durch den Sohn im hl. Geiſt offenbart Joh. 1, 1. 18.; 17, 5. u. ſ. w. Damit ſteht nicht im Widerſpruch, wenn die hl. Schrift den Sohn Gott (Joh. 1, 1.; 20, 28.; Röm. 9, 5.; 1 Tim. 3, 16.; Tit. 2, 13. nennt; er iſt es ſeinem Urſprung, ſeinem Weſen wie ſeiner Wirkſamkeit nach, aber in der Dependenz vom Vater. Was das Zerreißen des göttlichen Weſens betrifft, ſo wird erſt eine metaphyſiſche Einheit, die gar nicht in dieſer Weiſe beſteht, vorausgeſetzt und von dieſer Vorausſetzung aus argumentirt. Jene iſt bibliſch gar nicht erweisbar und dabei wird die ethiſche Einheit, die unendlich viel wichtiger iſt als jene, überſehen. Der vorweltliche Sohn mußte eine für ſich ſeiende, ſelbſtſtändige, perſönliche

Der Vater der kirchlichen Trinitätslehre ist Athana-

Existenz außer (praeter) dem Vater haben, wenn er im Stande gewesen sein soll, das Gottgleichesein wie einen Raub an sich reißen. Von gleichem Werthe sind die Bemerkungen Dorners a. a. O. I. S. 449—453., so z. B. folgende: „Wenn der Unterschied des Sohnes vom Vater nicht in das innere Wesen Gottes, sondern auf die Weltseite fällt, so bleibt der Sohn ein secundäres, zufälliges Wesen wie die Welt." Allein wie kann denn die Welt, welche in dem Rathschluß der freien Liebe Gottes gegründet ist, eine zufällige genannt werden? Man verwechsle nur nicht Willkühr und Freiheit. Ist aber die Welt nichts Zufälliges, so läßt sich das noch viel weniger vom Sohne sagen. Ebenso unrichtig ist, daß bei unserer Darstellung den Logos Zeitlichkeit und Veränderlichkeit treffe, denn er bleibt in allen Existenzweisen, was er ursprünglich ist. Die in ihm wohnende Fülle der Gottheit wird niemals geringer, das Leben, das ihm der Vater gegeben, pulsirt in ihm stets in der gleichen Stärke, auch wenn er der Herrlichkeit sich entäußert und Knechtsgestalt annimmt. Die Veränderung trifft nur seine Form, nicht sein Wesen. Und da ferner diese Fülle der Gottheit dem Logos stets präsent ist, so kann er auch nicht der Zeitlichkeit unterworfen sein. Dagegen kann vom Standpunkt Dorners dem Logos Veränderlichkeit und Zeitlichkeit nicht abgesprochen werden, wenn der Erhöhte die menschliche Gestalt beibehalten hat. Nur von seiner nicht schriftgemäßen Voraussetzung kann Dorner sagen: „Der Logos der Welt gegenüber hat nur eine unsichere Hypostase, denn ist er gleich ihr Schöpfer und Herr genannt, so ist er andrerseits ihre Einheit, gewissermaßen sie selbst, und weil Gott überhaupt noch nicht in seiner Selbstunterscheidung erfaßt ist (womit erst der Logos begründet wäre), so fällt der Logos zu unmittelbar mit der Welt zusammen und kann nur noch deren nominalistische oder pantheistische Einheit sein." Diese Ausstellungen treffen uns gar nicht, denn der Logos steht der Welt als selbstständige Persönlichkeit gegenüber, wenn er auch ihr Haupt ist. Seine Einheit mit ihr ist weder eine nominalistische, noch eine pantheistische, sondern, obwohl in seinem Wesen begründet, dennoch eine persönlich ethische. Auch ist die wahrhafte Göttlichkeit und Neuheit des Christenthums keineswegs bedroht, da sie darin besteht, daß der Sohn Gottes Fleisch wurde, damit wir durch den Geist der Herrlichkeit Kinder Gottes würden. Dieser ewige Vorsatz Gottes wird nur durch Christum, den Mittler zwischen ihm und den Menschen, verwirklicht, während die immanente Trinitätslehre eine unübersteigliche Kluft zwischen beiden aufrichtet. Ist der Logos die zweite Hypostase der Gottheit, dann ist sie nicht der Sohn Gottes im biblischen Sinn dieses Wortes. Von ihr kann keine Brücke zur Kreatur geschlagen, der Sohn niemals unser Bruder werden, wenn man nicht annehmen will, daß wir in der Vol-

ſius. Die Theologie iſt bis heute, wie Voigt [1]) richtig bemerkt, in der Lehre vom Vater und Sohn im Weſentlichen noch nicht über Athanaſius zu einer neuen und tieferen Entwicklung hinausgekommen. Wir halten von dieſem Standpunkt aus eine Fortbildung dieſer Lehre für unmöglich, da ſie ſich nicht nur in unauflöslichen Widerſprüchen bewegt, ſondern nur mittelbar auf dem Grunde der hl. Schrift ruht. Athanaſius hat gar nicht die Beſtimmungen derſelben über die Trinität genauer erforſcht, ſondern ſich bei der Conſtruction derſelben von einigen ſpeculativen Gedanken leiten laſſen, die ihm jene nicht dargeboten hat. „Die Beſtimmungen des im Vater und Sohn dirimirten und doch geeinten göttlichen Weſens, insbeſondere die Beſtimmung, daß der Vater an ſich durchaus das volle göttliche geiſtige Weſen habe und doch wiederum nie ohne den Sohn ſei, — führen, wenn man Athanaſius nicht der ſchärfſten Widerſprüche beſchuldigen will, auf die Annahme, daß ſchon Athanaſius den Sohn als das im Selbſtbewußtſein ſich objectivirende, geiſtige Weſen des Vaters gedacht habe“ [2]). Der Vater gelangt mithin im Sohne erſt zum Selbſtbewußtſein. Das iſt nun die völlig unbibliſche, wie eben ſo unwiſſenſchaftliche Vorausſetzung und Grundlage der kirchlichen immanenten Trinitätslehre, von welcher aus man weder zu

lendung der Dinge Gottegleich und mit ihm in das Conſortium der Trinität aufgenommen werden. Der Sabellianismus wird nicht wahrhaft und wirklich überwunden, wenn man die Hypoſtaſen in das innere Weſen Gottes verlegt, vielmehr werden dadurch nur Momente des göttlichen Selbſtbewußtſeins hypoſtaſirt. Endlich iſt auch bei unſerer Darſtellung der Vorwurf unbegründet: „Chriſtus ſei nur Mittel, nicht Selbſtzweck, ſein Sein mithin ein vergängliches und nur nöthig, ſo lange das Mittel, das Organ nöthig iſt, durch das wir in's Daſein gerufen werden.“ Denn der Sohn Gottes hat nicht bloß die Welt in's zeitliche Daſein einzuführen, ſondern er iſt und bleibt auch das Haupt derſelben und namentlich ſeiner Gemeinde, mit welcher er in der Vollendung des Rathſchluſſes Gottes in der innigſten Verbindung lebet und regieret in die Ewigkeiten der Ewigkeiten.

[1]) Vgl. Voigt a. a. O. S. 34.

[2]) Worte Voigts a. a. O. S. 57. Vgl. Dorner a. a. O. I. 901.

einer wahren Erkenntniß Gottes, noch des Sohnes und des hl. Geistes, noch ihres Verhältnisses zu einander und zur Welt, noch des Schöpfungsbegriffes gelangen kann [1]). Dahin gehören folgende Bestimmungen des s. g. athanasianischen Symbols: „In der Trinität ist nichts früher oder später, nichts größer oder geringer, sondern die drei Personen sind gleichewig und sich absolut gleich“ [2]). Wenn es recht hätte, so müßte man den biblischen Begriff der Zeugung des Sohnes Gottes und des Ausgehens des hl. Geistes vom Vater fallen lassen. Die diesen Bestimmungen zu Grunde liegende, speculative Idee ist in ihrer Absolutheit zu fassen, wenn man das Falsche an ihr einsehen will. Es liegt ihr der Begriff des Selbstbewußtseins, des absoluten und nicht des empirischen, zu Grunde. Wie nun schon das empirische, das menschliche Bewußtsein nicht nach und nach

---

[1]) Nicht übel sagt Wizenmann a. a. O. S. 476.: „Wie wenn der menschliche Verstand endlich erkennet, daß die Lehre von der Dreieinigkeit nach der Schrift erwogen, der Mittelpunkt einer Universaltheorie aller (?) Erkenntnisse sei, wenn dadurch endlich der sonst unerklärbare Uebergang des Unendlichen zum Endlichen klar gemacht würde.“

[2]) Vgl. A. Hahn, Bibliothek der Symbole, 1842. S. 124. Die sehr angefochtene These Stiers: Unlutherische Thesen. 1854. S. 9.: „Fast nur das Nicänische Symbol ist im Uebergange noch so ziemlich apostolischen Geistes. Dagegen das bedenklich mit seinem ersten Worte charakterisirte athanas. Symbol zeigt uns zur Warnung bereits, wie Schulsprache mit unvermittelt einseitiger Schroffheit sich als zu bekennender Ausdruck seligmachenden Glaubens unbefugt und unheilsam der Kirche in den Mund schieben will. In der ganz gleich anerkennenden Uebernahme der drei ökumenischen Bekenntnisse hängt voran schon die Reformation mit dem alten Betrug der Scholastik noch zusammen. Es ist längst untauglich geworden, die theologische Dreieinigkeitslehre für sich allein zu leiten und regeln;“ vgl. dess. Vertheidig. der unluth. Thes. 1855. S. 6. enthält viel wahres. — Die Probe, ob irgend eine Lehre der Wahrheit gemäß ist, ist die, daß sie dem kindlichen Verständniß nahe gebracht werden kann. Dieß läßt sich aber keinenfalls von der ontologischen Trinität sagen; sie setzt eine speculative Bildung voraus, die manchem Gebildeten, um nicht mehr zu sagen, fehlen dürfte.

entſteht, ſondern mit einemmal hervorbricht, und wie deſſen drei Momente, das Weſen, das Wiſſen und die Beziehung beider zugleich ſind, ſo gilt dieß noch viel mehr vom göttlichen Selbſtbewußtſein. Da dieſe drei Momente abſolut nothwendig ſind und keines ohne das andere ſein kann, ſo iſt in demſelben nichts größer und geringer, nichts früher oder ſpäter. Auch ſind ſie gleichewig und ſich abſolut gleich, denn jedes Moment ſetzt das andere voraus und iſt mit demſelben gleich weſentlich; *jedes iſt der Grund und die Kauſalität der andern.* Das Weſen kann unmöglich das Bedingende des Erkennens und dieſes das Bedingte ſein, ſondern das Erkennen, in welchem immer auch das Wollen mitgeſetzt iſt, iſt nicht minder das Bedingende des Weſens, und das Gleiche gilt auch von der Beziehung der beiden Seiten oder Momente. In ihrer Abſolutheit gefaßt, ſo wie ſie die Idee der ontologiſchen Trinität fordert, iſt jedes Moment aus, in und durch ſich ſelbſt wie aus, in und durch die beiden andern. Damit fällt die Aſeität des Vaters, der Sohn und der hl. Geiſt iſt nicht minder aus und durch ſich ſelbſt; ſie haben dem Vater nicht *mehr* zu verdanken, als der Vater ihnen. Damit fällt ferner die bibliſche Wahrheit, daß *Gott der allein Weiſe, der allein Selige, der alleinige Herrſcher iſt* [1]). Die Apoſtel ſind, wenn dieſe ſpeculative Trinitätslehre richtig iſt, nicht zur vollen Erkenntniß der Idee der Trinität hindurchgedrungen und haben irrthümlicher Weiſe dem Vater Prädicate beigelegt, welche in der gleichen Weiſe wie ihm, auch dem Sohn und dem hl. Geiſte zukommen. Der Sohn ſelbſt hat ſich über ſein Verhältniß zum Vater getäuſcht, wenn er ihn den allein Guten, der größer iſt als er, den allein wahren Gott nennt, und wie in einer Abweſenheit des Geiſtes geleugnet, daß er die

---

[1]) *Rothe*, Theol. Ethik I. 49. „Das Unbedingte kann nur als Eins (ein einziges) gedacht werden; eine Mehrheit von Abſoluten höbe den Begriff der Unbedingtheit auf, da man nicht umhin könnte, dieſe mehreren Abſoluten als unter einander in Relation ſtehend zu denken."

Stunde des Gerichts wiſſe. Der Sohn mußte die Rathſchlüſſe des Vaters wiſſen, denn nicht nur werden ſie in ihm gefaßt, ſondern er iſt und muß ewig der die Rathſchlüſſe ſelber Faſſende ſein. Ohne ihn wäre Gott ein dunkles Thal und ſich ſelber nicht offenbar. Der Sohn iſt ewig das ſubjective Bewußtſein des Vaters, das zwar nicht ohne das objective Beſtand hat, aber ebenſo wenig kommt dieſem ohne jenes Wirklichkeit zu. Daraus ergibt ſich ferner die weitere widerbibliſche Behauptung, daß Gott die Idee der Welt nicht in ſich, ſondern der Sohn ſie in ſich, in ſeiner Verbindung mit dem Vater erzeugt habe. Wir wollen dieſe Kritik nicht fortſetzen und auf das Verhältniß des hl. Geiſtes zu den beiden andern Hypoſtaſen ausdehnen; es dürfte zur Genüge erhellen, daß die ontologiſche Trinitätslehre, ebenſowohl die kirchliche wie die ſpeculative, im ſchärfſten Widerſpruch gegen die klaren Beſtimmungen Chriſti und der Apoſtel ſteht.

Es bleibt uns nur übrig, einige Bemerkungen Philippi's zu Gunſten der Kirchenlehre etwas näher zu prüfen. So ſagt der Genannte[1]): „Wenn auch der Sohn hervorgegangen iſt aus dem Vater und der Geiſt aus beiden, ſo findet doch keine zeitliche, ſondern nur eine cauſale Priorität ſtatt, keine bloß ſchöpferiſche Willensthat, ſondern ein nothwendiges Urſtänden aus dem Vater.“ Damit iſt Kol. 1, 19. ſchlechthin unvereinbar, wonach es das Wohlgefallen, der wohlgefällige freie Wille (Gottes) iſt, daß in ihm alle Fülle wohnen ſollte. Er urſtändet als der Sohn der Liebe aus demſelben nicht in nothwendiger, ſondern in freier Weiſe, da nimmermehr geleugnet werden kann, daß die Liebe eine perſönliche Willensbeſtimmtheit iſt. Damit iſt auch die ſo häufig wiederkehrende Behauptung abgewieſen, welche Philippi in den Worten ausſpricht[2]): „Der Vater iſt der Urgrund, wie der Gottheit, ſo des Univerſums, der Sohn der Offenbarer des Vaters in der Ewigkeit und

[1]) a. a. O. II. 123.

[2]) a. a. O. II. 125.

in der Zeit, der, in welchem ſich der Vater ſelber erkennt und ſeine Rathſchlüſſe gefaßt hat.“ Gott iſt Urperſönlichkeit und dieß nicht erſt in und durch den Sohn geworden. Er erkennt ſich ſelber nicht erſt im Sohne, ſondern er iſt von Ewigkeit her als Geiſt ſich abſolut durchſchauend, erkennend, wollend und genießend, der allein Weiſe, Gewaltige und Selige. Soll der Vater ſich im Sohne erkennen, ſo würde der Sohn größer als der Vater — das Selbſtbewußtſein deſſelben ſein; nicht aus, in und durch ſich ſelber würde er zur Perſönlichkeit gelangen, ſondern ſie ewig nur im Sohne haben. Es widerſpricht allen pſychologiſchen Geſetzen und Erfahrungen, daß Jemand ſein Selbſtbewußtſein in einer andern Perſon haben kann und ſoll. Der Menſch, das Ebenbild Gottes, hätte einen Vorzug vor Gott, ſeinem Schöpfer. So gewiß der Menſch nur dann ſeiner Idee in formaler Beziehung entſpricht, wenn er ſelbſtbewußte Perſönlichkeit iſt, ſo gewiß muß Gott dieß im abſoluten Sinne ſein. Ein an ſich bewußtloſer Gott iſt kein ethiſcher Gott, ſo gewiß das Ethos Selbſtbewußtſein und Wille vorausſetzt. Gott wäre demnach nicht an und für ſich die Liebe, die Heiligkeit, die Gerechtigkeit, ſondern nur im Sohne. Will man dieſe Anſicht conſequent verfolgen, ſo würde auch dem Sohne keine vollbewußte Perſönlichkeit zukommen. Weder der Vater würde ſich vollkommen im Sohne, noch der Sohn vollkommen in ſich ſelber, ſondern beide in dem von ihnen ausgehenden Geiſte erkennen. Der Geiſt müßte demnach das Selbſtbewußtſein des Vaters wie des Sohnes ſein. Die Kirchenlehre gelangt mithin von ihren Prämiſſen aus zu der pſychologiſch-ſpeculativen Conſtruction der Dreieinigkeit, die zwar Philippi abweist, aber mit Unrecht, denn die Seinige ruht auf derſelben. Ebenſo wenig faßt Gott im Sohne ſeine Rathſchlüſſe [1]). Wenn Gott in freier Liebe die ganze

[1]) Nach dieſer Conſtruction der Trinitätslehre wäre der Vater vom Augpunkt des Bewußtſeins betrachtet nicht Subject, ſondern nur Object, der Sohn nicht Object, ſondern nur Subject. Der Inhalt des Bewußtſeins des Sohnes würde ihm nicht eigenthümlich und perſönlich

Fülle der Gottheit dem Sohne mittheilt, damit er der Erſtgeborne aller Kreatur ſei, ſo geht der Rathſchluß der Schöpfung und der Erlöſung der Zeugung des Sohnes voraus; er faßt ihn nicht in ihm, aber er führt ihn durch denſelben aus. Nur ſo iſt das Wort der Schrift eine volle Wahrheit: „von oder aus Gott, durch ihn und zu ihm ſind alle Dinge.“

angehören, er würde nicht ſein Weſen, ſondern das Weſen des Vaters ſein. Dem Vater käme aber dann ſo wenig wie dem Sohne ein Ich zu, denn Ich iſt nur, was Subject und Object von ſich ſelbſt iſt. Damit fiele aber auch die Perſönlichkeit des Vaters, deren Begriff doch immer das ſelbſtbewußte Fürſichſein involvirt. Perſon iſt, wer ſich ſelbſt in der Eigenthümlichkeit ſeines an ſich ſeienden Weſens erfaßt, ſetzt und will. Allein nach dieſer Anſchauung würde ſich nicht der Vater als Perſon erfaſſen, ſondern der Sohn, und der Sohn erfaßt ſich nicht in der Eigenthümlichkeit ſeines Weſens, ſondern in dem Weſen des Vaters. Zur Perſönlichkeit könnte mithin weder der Vater, noch der Sohn gelangen. Wenn das Bewußte höher ſteht, denn das Unbewußte, ſo müßte der Sohn den Vater übertreffen. Der Sohn überragte den Vater, weil er nicht bloß ſeinem Weſen und dem Inhalt ſeiner Perſönlichkeit nach der Vater, ſondern auch das Bewußtſein dieſes väterlichen Inhaltes iſt. Dem Weſen eignet zwar an ſich auch ein Wille, aber kein ſelbſtbewußter, kein Zielſetzender, kein Wille der Weisheit, der Liebe; ſo aber iſt dieſer Wille dunkler Trieb. Der Wille der Weisheit iſt nicht möglich ohne Selbſtbewußtſein. Nach dieſer Anſicht würde mithin nicht der Vater unmittelbar die Rathſchlüſſe faſſen, ſondern der Sohn; der Vater würde ſich zwar im Sohne dabei betheiligen, aber er weiß ſie nicht als der Vater, ſondern er weiß ſie nur im Sohn und als der Sohn. Die Rathſchlüſſe ſind die mit dem Weſen zwar correſpondirenden, aber dennoch frei geſetzten Beſtimmungen des Willens. Eine noch höhere Stellung würde der hl. Geiſt einnehmen, denn er umfaßte Beide, den Vater und den Sohn als ſeine Vorausſetzung. Soll nun ein Unterſchied zwiſchen dem Bewußtſein des Sohnes und des hl. Geiſtes ſtattfinden, ſo müßte er darin beſtehen, daß der Sohn das unmittelbare Bewußtſein des Vaters, der hl. Geiſt das durch den Vater und den Sohn vermittelte iſt. Sohn und Geiſt würden ſich etwa unterſcheiden, wie Bewußtſein und Selbſtbewußtſein. Dann wäre wiederum nicht der Sohn, ſondern der heil. Geiſt der, welcher die Rathſchlüſſe faßt, da ſie nicht bloß ein Bewußtſein, ſondern ein Selbſtbewußtſein vorausſetzen. Und auch vom hl. Geiſt müßte man ſagen, daß er ſich ſelbſt nicht von ſich unterſcheidet, ſondern er unterſcheidet ſich nur vom Vater und Sohn, hat aber ſelbſt keinen beſondern Inhalt ſeiner Perſönlichkeit u. ſ. w. Wie ſehr dieſe Conſtruction der Lehre der hl. Schrift widerſpricht, leuchtet ein.

Nicht minder iſt es eine über die hl. Schrift hinausgehende ſpeculative Betrachtung, wenn Philippi[1]) ſagt: „Wer den Vater oder den Sohn oder den hl. Geiſt anruft, der ruft eben den ganzen Gott und nicht etwa nur den dritten Theil der Gottheit an. — Daraus folgt nun aber weiter das Ineinander ſein der Drei, denn wären ſie außereinander, ſo würden wir eben nicht in dem Einen jedesmal die ganze Gottheit anrufen können.“ Wir leugnen ſelbſtverſtändlich keineswegs die allerinnigſte Verbindung des Vaters, Sohnes und hl. Geiſtes. Der Sohn iſt im vollſten Sinne dieſes Wortes mit dem Vater eins, allein dieſe Verbindung iſt eine in dem gleichen Weſen begründete ethiſche; ſie ſchließt das Fürſichſein, die Selbſtſtändigkeit der göttlichen Perſonen nicht aus, ſondern fordert ſie. Daß wir im Rechte ſind, geht aus den Worten des Herrn Joh. 17, 21. (vgl. V. 23.) hervor: „Auf daß ſie alle Eins ſeien, gleichwie du Vater in mir und ich in dir, daß auch ſie in uns Eins ſeien.“ In dem „Gleichwie“, deutet der Herr an, daß dem Weſen und der Innigkeit nach die Verbindung ſeiner Jünger die gleiche ſein ſoll, wie die ſeinige mit dem Vater; dennoch bleiben die Jünger für ſich ſeiende Perſonen. Er ſagt aber auch (V. 26.), worin dieſe Verbindung beſteht: „Ich will ihnen deinen Namen kund thun, auf daß die Liebe, damit du mich liebeſt, ſei in ihnen und ich in ihnen.“ Sie beruht auf der Liebe, iſt aber dennoch eine weſentliche, denn die Liebe iſt die Beſtimmtheit der Perſönlichkeit, welche zu ihrer Vorausſetzung die Empfangnahme des Geiſtes der Herrlichkeit hat. Darum ſagt auch der Herr V. 22. „Und ich habe ihnen gegeben die Herrlichkeit, die du mir gegeben haſt, daß ſie Eins ſeien, gleichwie wir Eins ſind.“ Wie mithin die Seinigen mit Chriſto verbunden ſind, ebenſo, nur in der Fülle der Liebe, wie ſie dem Weſen der Fülle der Gottheit entſpricht, iſt der Sohn mit dem Vater eins. Durch dieſe Liebe iſt alles, was dem Vater angehört, auch Eigen-

[1]) a. a. O. II. 120.

thum des Sohnes und umgekehrt. In dieſer Liebe ſchließen ſie ſich fortwährend gegen einander auf und theilen ſich die Schätze ihres Lebens und die Früchte ihrer Wirkſamkeit mit. Wenn der Sohn ſagt: „was mein iſt, das iſt dein," ſo muß er einen eigenen, nicht unmittelbar vom Vater ſtammenden, von ihm in gewiſſer Beziehung unabhängigen Beſitz haben und für ihn eine abſolut werthvolle Perſon ſein. Er iſt dieß und hat jenen vermöge ſeiner perſönlichen verleugnungsvollen Uebernahme und Ausführung des göttlichen Rathſchluſſes. Die Verklärung des Vaters durch den Sohn iſt für jenen ein werthvolles Gut [1]).

Mit dieſer im Weſen der Gottheit, — welches auch dem Sohne und dem hl. Geiſte, wenn auch in abgeleiteter Weiſe eignet — begründeten perſönlich ethiſchen Verbindung verwechſelt Philippi das metaphyſiſche Ineinanderſein der drei Hypoſtaſen, von welchem die heil. Schrift nichts weiß. Wenn der Sohn, wie früher bemerkt wurde, bei dem Vater, in den Schooß des Vaters hin iſt, ſo iſt natürlich in ſolchen St. nicht von einem räumlichen Nebeneinanderſein des Vaters und Sohnes die Rede — denn der Vater umfaßt auch den Sohn — wohl aber von einem außer Gott ſein in perſönlicher Beziehung. Der Sohn hat von Uran eine völlig ſelbſtſtändige perſönliche Subſiſtenz in der Herrlichkeit. Er iſt, wie er ſelbſt bezeugt, vom Vater ausgegangen. Der Sohn iſt ſich ſeines Lebens und ſeiner Gottheitfülle als einer ihm vom Vater gegebenen ſtets vollkommen bewußt. Es iſt daher nicht richtig, wenn Philippi fortfährt: „Mit und aus dem Ineinanderſein folgt auch das urſprüngliche und fortwährende Aus- und Durcheinander der

[1]) Philippi legt allen Nachdruck auf die metaphyſiſche, wir auf die ethiſche Verbindung, welche aber durch das gleiche Weſen vermittelt iſt. Vermöge jener ſoll im Vater, im Sohne oder im hl. Geiſte jedesmal die ganze Gottheit angerufen werden. Auch dieſe Behauptung können wir uns aneignen, jedoch mit der Einſchränkung, daß der Sohn die Gebete immer nur nach dem Willen des Vaters erhört. Eine Initiative kommt dem Sohne nur als unſer Fürſprecher bei dem Vater zu Joh. 16, 23—27.

drei, weil sie sonst eben nicht in einander wären.“ Denn der Vater ist nicht aus dem Sohn und Geist und der Sohn nicht aus dem Geist. Diese Behauptung ist nichts weniger als schriftgemäß und ein Ausfluß einer die Linie der heil. Schrift überfliegenden Speculation über die Dreieinigkeit.

Philippi[1]) betrachtet die Trinität als ein Mysterium, das wir nicht ergründen können. Ein begriffenes Mysterium höre auf ein solches zu sein. Allein wenn sich dieß so verhält, ist es denn nicht sonderbar, daß die Kirchenlehre dieses Mysterium wenigstens annähernd zu begreifen trachtet? Was uns Gott verschlossen und verborgen hat, das sollen wir als solches in Ehren halten und nicht vorwitzig mit unsern Speculationen zu erschließen suchen, sondern uns ihrer in dem Bewußtsein enthalten: hier ist heiliges Land. Aber ist es denn wirklich ein so ganz und gar unbegreifliches Mysterium und wo nennt es die hl. Schrift ein solches? Gott hat sich uns als den Dreieinigen geoffenbart, also aufgeschlossen und kundgegeben. Eine Offenbarung, die nichts offenbarte, wäre eben keine. Wenn sich aber Gott als den Dreieinigen offenbart, so wird diese Offenbarung eine der Wahrheit gemäße sein, d. h. so wie er sich als den Dreieinigen offenbart, so wird auch der dreieinige Gott in objectiver Beziehung subsistiren. Wenn er sich uns anders offenbart, als er subsistirt, so wäre das eben keine Offenbarung und Gott bliebe für uns ungeachtet derselben ein unbekanntes X. Besteht nun das Wesen des Christenthums im Glauben an den dreieinigen Gott und Gott hätte sich nicht in adäquater Weise geoffenbart, so würde ja, und zwar durch Gottes Schuld und nach Gottes Absicht, dieser Glaube ein falscher sein[2]). Die hl. Schrift wird mithin

---

[1]) a. a. O. II. 161.

[2]) Das Mysterium, sagt St. Martin, ist eine verhüllte Wahrheit, keine undurchdringliche. Es ist darum auch erlaubt, sie zu durchdringen. Ein Geheimniß wird vorgestellt, nicht um angestaunt, sondern um erkannt und begriffen zu werden. Das Unbegreifliche kann nicht Offenbarungsmaterial sein.

eine wahre und adäquate Offenbarung über den dreieinigen Gott enthalten und es ist ein großer Irrthum zu meinen, die Wahrheit liege über und hinter ihren Bestimmungen, und man müsse von ihnen aus, oder von der ökonomischen Trinität die ontologische als die wahre und adäquate zu erkennen streben. Die Kirchenlehre behauptet mithin, so wie sich Gott als der dreieinige geoffenbart hat, ist er nicht der wahre, und so wie er sich nicht geoffenbart hat, ist er der wahre dreieinige Gott. Man könnte der kirchlichen Trinitätslehre den Vorwurf machen, daß sie durch ihre Construction derselben ihr Verständniß erschwere, ja unmöglich mache und daß sie hintennach behaupte: die Trinität ist ein Mysterium und als solches unbegreiflich. Von ihrem Standpunkt ist es auch unbegreiflich — weil sie Widersprechendes vereinigen will [1]).

Wir würden indessen unserer Aufgabe nicht vollkommen genügen, wenn wir nicht auch die Gründe in's Auge faßten, welche unserer Darstellung der Trinitätslehre entgegengehalten werden können. Es sind besonders drei. Man wird ihr den Subordinatianismus zum Vorwurf machen und behaupten, daß sie einen Tritheismus aufstelle und dem Pantheismus nicht ausweichen könne.

Wir prüfen zuerst die Gründe, welche Philippi gegen den Subordinatianismus anführt. Er sagt [2]): „Die Behauptung: im N. T. sei der Sohn ein dem Vater subordinirtes Wesen, hängt mit der Leugnung einer einheitlichen und selbstständigen Offenbarung in den Schriften des A. und N. B. zusammen." Wie völlig ungegründet diese Behauptung ist, wird Jeder anerkennen, der unserer bisherigen Betrachtung gefolgt ist. Im Gegentheil scheint nach der Kirchenlehre

---

[1]) Man kann auf die kirchliche Trinitätslehre in gewissem Sinne die Worte Philippi's a. a. O. II. 177. anwenden: „Es hieße aber das menschliche Bewußtsein in einen Widerspruch mit sich selbst verwickeln, wenn ihm zugemuthet würde etwas als nothwendig so seiend zu begreifen, dessen Sosein doch unbegreiflich ist."

[2]) a. a. O. II. 197.

eine Offenbarung Gottes gar nicht möglich zu ſein. Die drei Perſonen ſind nach derſelben abſolut gleich; der formale Unterſchied des Gezeugtſeins und des Ausgehens oder Gehauchtſeins hat keinen Einfluß auf das Weſen und die Würde der drei Hypoſtaſen, und iſt durch ihr In- und Auseinanderſein ſchlechthin aufgehoben. Streng genommen könnte ſich der Vater nicht mehr als Vater, der Sohn nicht mehr als Sohn betrachten. Für die innergöttliche Trinität ſind dieſe Bezeichnungen nicht nur völlig unnütz, ſondern auch unbibliſch, denn der Begriff Sohn wird von der hl. Schrift ſtets und überall nur auf das Offenbarungsverhältniß angewendet. Als Sohn iſt er der Offenbarer Gottes. Gott iſt ſchlechthin unſichtbar, und das Gleiche wird vom Standpunkt der Kirchenlehre auch vom Sohne und vom heil. Geiſt gelten. Die Offenbarung iſt aber ein Heraustreten aus dieſer abſoluten Verborgenheit, ein Sichtbarwerden. Als innergöttliche Perſon kann mithin der Sohn — wir wollen dieſe Bezeichnung beibehalten — weder ſich ſelber noch den Vater offenbaren. Soll es nun dennoch zu einer Offenbarung kommen, ſo fragt es ſich, wer ſoll ſie übernehmen? Bei der abſoluten Gleichheit der Perſonen iſt nicht einzuſehen, warum die zweite Hypoſtaſe, und warum nicht die erſte oder die dritte ſie übernommen hat. Oder hat vielleicht ein Streit der Liebe ſtattgefunden, in welchem die zweite obſiegte? Allein müßte man dann nicht ſagen, daß die zweite ein größeres Maß von verleugnungsvoller Liebe beſitze als die beiden andern, ein ſolches Maß, das bis zur bleibenden Unterordnung unter die erſte und zweite Hypoſtaſe in der Menſchwerdung und Erhöhung fortgeht, indem ſie ſich ihrer abſolut gleichen Würde mit dem Vater völlig entſchlägt! Dieſer an ſich ſchon barocke Gedanke wird durch die hl. Schrift widerlegt, denn ſie ſagt nirgends: dem Sohne kommt die Initiative der Offenbarung zu, er hat ſich geſendet, ſondern der Vater ſendet den Sohn allein und vollzieht ſeine ureigenen Rathſchlüſſe durch die Vermittlung deſſelben. Sie führt den Schöpfungs- und Erlöſungsrathſchluß ſtets auf die Liebe des allein ſendenden

Vaters zurück, während ſich nach der Kirchenlehre der Sohn und der heil. Geiſt an demſelben in gleicher Weiſe und in gleichem Maße betheiligen ſollten. Auch müßte die Kirchenlehre eine fünffache Exiſtenzweiſe des Sohnes annehmen; er würde zuerſt als zweite Hypoſtaſe mit der erſten und dritten in abſolut unſichtbarer, dem Geſchöpf unzugänglicher Herrlichkeit ſubſiſtiren, ſodann behufs der Ausführung der göttlichen Rathſchlüſſe als Sohn aus dem Vater ausgehen. Da er die Beſtimmung hat, den Vater zu offenbaren, der Begriff der Offenbarung aber ein Sichtbarwerden fordert, ſo würde der Sohn in ſeiner vorweltlichen auf die Schöpfung ſich beziehenden Exiſtenzweiſe mit einer (geiſtigen) Leiblichkeit bekleidet ſein. Auf dieſe folgte die Fleiſchwerdung des Sohnes, dann die Erhöhung, und ſchließlich, wenn alle Feinde zum Schemel ſeiner Füße gelegt ſind, tritt er, wie Philippi ſagt, in das Conſortium der Dreieinigkeit zurück. Wir wollen davon abſehen, daß dieſe Anſicht eine bis in's Weſen der zweiten Hypoſtaſe tief hineingehende Veränderlichkeit annehmen muß und nur noch fragen, wie wird er in dieſes Conſortium zurücktreten? Behält er die Leiblichkeit bei, ſo kommt eine Ungleichheit in die Trinität. Da nämlich nach der Kirchenlehre die Leiblichkeit eine kreatürliche Beſtimmtheit und Bedingtheit iſt, ſo wäre die zweite Hypoſtaſe bei ihrer Rückkehr in die Trinität eine leiblich beſtimmte und kreatürlich bedingte, während die erſte und dritte ſchlechthin Geiſt ſind. Sollen ſie nun in jenem von Philippi premirten Sinne in und aus einander ſein und ſich gegenſeitig durchdringen, ſo könnte doch die Leiblichkeit davon nicht ausgeſchloſſen werden. Entweder würde nun die Leiblichkeit Chriſti die Geiſtigkeit Gottes des Geiſtes durchdringen und ſie relativ aufheben, oder die Geiſtigkeit der erſten und dritten Hypoſtaſe würde die Leiblichkeit der zweiten abſorbiren [1]). Soll aber der Sohn

---

[1]) Sagt doch Philippi a. a. O. IV. 1. S. 125. ſelbſt: „Theilt doch ſelbſt in der unorganiſchen und in der organiſchen Natur, wo zwei

bei ſeinem Eintritt in dieſes Conſortium die Leiblichkeit ablegen, ſo würde er niemals wahrhaft mit ihr bekleidet geweſen ſein, *denn was man ablegen kann wie ein Kleid, das gehört nicht zum Weſen der Perſon.* Und ferner würde die zweite Hypoſtaſe auch in der Fleiſchwerdung niemals wahrhaft unſer Bruder geweſen ſein, ſondern nur dem Scheine nach, und auch dieſen Schein würde ſie mit dem Leibe wieder ablegen [1]).

Von eben ſo geringem Werthe iſt die Behauptung *Philippi's* [2]): „Gott, der geringer iſt als Gott, wäre nicht mehr wirklicher Gott, ſondern nur ſo genannter Gott, eigent-

---

Principien mit einander in Verbindung treten, das höhere dem niederen ſich mit, ohne welche Mittheilung die Verbindung ſelbſt als nicht vorhanden geſetzt werden müßte." Wie viel durchgreifender nun wird die Wirkung des göttlichen Princips zu denken ſein, wo ſeine Verbindung mit dem menſchlichen nicht aufgeht in der myſtiſchen Gemeinſchaft, ſondern als perſönliche Einheit zu denken iſt.

[1]) *Nitzſch*, Stud. u. Krit. 1841. S. 334. ſagt: „Die kirchliche Formel hat offenbar (?) ſich bloß und ausſchließlich an die bibliſche Darſtellung der Trinität gehalten, welche die geſchichtlich ausgebildetſte iſt und dem Glaubensleben zunächſt liegt: Vater, Sohn, hl. Geiſt, ſie hat actus ad intra aufgeſtellt, *die es an ſich nicht ſind.*" Wenn aber Nitzſch die Triaden: Gott der Vater, der Herr, des Herrn Geiſt u. ſ. w. auf die ontologiſche Trinität bezieht, ſo überſieht er, daß in ihnen überall nur das ökonomiſche Verhältniß der Trinität zu Tage tritt. Die heil. Schrift unterſcheidet niemals zwiſchen der ontologiſchen und ökonomiſchen Trinität, ſie kennt dieſen Unterſchied ebenſo wenig, wie, worin *Lücke* a. a. O. T. 93. Recht zu geben iſt, wie den zwiſchen einem *λόγος προφορικός* und *ενδιάθετος*, vgl. *Köſtlin* a. a. O. S. 112. und *Dorner* Jahrb. f. d. Th. III. 613. Er iſt von der dogmatiſchen Reflexion erfunden, die ſich nicht verhehlen konnte, daß der Sohn und der heil. Geiſt in einer weſentlichen Beziehung zur Welt ſtehen, ſie glaubte aber dieſes Verhältniß als ein vorübergehendes und zufälliges betrachten zu müſſen, weil ſonſt der Idee der Welt in Gott (worüber ſpäter) die gleiche Urſprünglichkeit und Dignität zukommen würde wie dem Sohne. Da jener Unterſchied niemals gemacht wird, ſo wird die ökonomiſche Trinität zugleich auch die ontologiſche ſein und umgekehrt.

[2]) a. a. O. II. 123.

lich aber nur Kreatur. Nach unſerer Darſtellung iſt der Sohn, in welchem die ganze Fülle der Gottheit wohnt, ſeinem Weſen nach nicht geringer als Gott. Iſt denn der Menſch geringer als ein Menſch und nicht mehr wirklicher Menſch, ſondern nur ſogenannter Menſch, weil er, ſo lange er Sohn iſt, in einem gegen ſeinen Vater untergeordneten Verhältniß ſteht, und kann daſſelbe jemals gelöst werden? Doch da begegnet uns ein neuer Einwand [1]): „Wollte man dennoch von einer Subordination in Bezug auf das cauſale Princip der Subſiſtenz reden, inſofern ja doch nur der Vater aus und durch ſich ſelbſt, der Sohn aus und durch den Vater, der Geiſt nur aus und durch beide ſei, ſo würde dieſe Beziehung ſich doch inſofern wieder aufheben, als ja das Weſen der Gottheit ſelber von Ewigkeit nur in dieſen Dreien beſteht, und wenn auch allerdings der Sohn nur Sohn iſt durch den Vater, ſo iſt doch auch der Vater nur Vater durch den Sohn und, wie dieß auch in der weſensnothwendigen Hervorbringung des Sohnes enthalten iſt, der Vater bedarf zu ſeiner durch ſich ſelbſt ſeienden Subſiſtenz als Vater des Sohnes nicht weniger um Vater zu ſein, als der Sohn in ſeiner durch den Vater bedingten Subſiſtenz als Sohn des Vaters bedarf um Sohn zu ſein.“ Dieſe Argumentation geht von zwei unrichtigen, nicht durch die hl. Schrift zu begründenden Prämiſſen aus. Die Hervorbringung des Sohnes iſt, wie oben nachgewieſen wurde, keine weſensnothwendige, ſondern in der abſoluten Freiheit der Liebe Gottes begründet. Will man den Sohn eine weſensnothwendige Hervorbringung des Vaters nennen, ſo iſt auch die Schöpfung der Welt eine weſensnothwendige, da nach der hl. Schrift im Rathſchluſſe Gottes der Sohn als der weſentliche Offenbarer des Vaters von Uran in einer innigen und durchaus unauflöslichen Verbindung mit der Welt ſteht. Sodann wird überſehen, daß die Apoſtel, ja der Herr ſelbſt

[1]) Philippi a. a. O. und Twesten a. a. O. II. 259.

die erſte Hypoſtaſe nicht nur ſeinen Vater, ſondern auch ſeinen Gott nennt, Joh. 17, 3.; 20, 17. Wenn man auch in Bezug auf die erſte St. ſagen könnte, er nenne als der Fleiſchgewordene ſeinen Vater: Gott, ſo geht dieß doch bei der letzten nicht an. Als der Auferſtandene hatte er die Knechtsgeſtalt abgelegt und war in der Verklärung begriffen. Er wird daher ſeinen Vater auch ſeinen Gott nennen, weil er in Wahrheit ſein Gott iſt. Und aus dem gleichen Grunde ſagt der Apoſtel 2 Kor. 1, 3.: „Gelobt ſei der Gott und Vater unſers Herrn Jeſu Chriſti," wo Gott eben ſo wie der Vater ſich auf Jeſum Chriſtum bezieht[1]). Und wollte man dieß auch hier in Abrede ſtellen, ſo könnte doch nicht geleugnet werden, daß der Apoſtel Eph. 1, 17. den Vater auch den Gott Chriſti nennt[2]). Er wird der Gott Jeſu Chriſti genannt, weil „aus Gott, durch ihn und zu ihm alle Dinge ſind" Röm. 11, 36., wiewohl er ſich dadurch von dieſem All der Dinge ſchlechthin unterſcheidet, daß er nicht wie es geſchaffen, ſondern von Gott gezeugt iſt. Gott iſt daher zugleich auch ſein Vater, aber er iſt jenes nicht weniger als wie dieſes. Aehnlich ſagt der Ap. 1 Cor. 8, 6.: „Wir haben Einen Gott, den Vater, aus dem Alles iſt und wir zu ihm, und Einen Herrn Jeſus Chriſtus, durch welchen Alles iſt." Er unterſcheidet den Einen Gott von dem Sohne, den er in dieſem Zuſammenhang, abſichtlich wie es ſcheint, nicht Gott, ſondern Herrn nennt. Das erhellt auch daraus, weil er ausdrücklich betont, daß aus dem Einen Gott und zu ihm alles, mithin auch der Sohn iſt. Der Vater wird mithin Gott als der Urgrund und die Urkauſalität wie als das Ziel aller Dinge genannt. In dieſem Sinne kann der Ap. Chriſtum nicht Gott nennen. Dagegen bezeichnet er ihn als Herrn, weil durch ihn alles iſt, oder, was unmittelbar im Zuſammenhang liegt, weil Gott ihn zum Mittler ſeines Schöpfungsrathſchluſſes zuvor verſehen

[1]) Gegen Kling zu dſ. St., vgl. Meyer zu dſ. St.
[2]) Harleß zu dſ. St.

und ihm zu diesem Zwecke die Macht gegeben hat, das All der Dinge in die geschichtliche Wirklichkeit einzuführen. Gott ist demnach Gott auch in Bezug auf den Sohn, aber der Sohn ist nicht Herr in Beziehung auf Gott, sondern in Beziehung auf das, was durch ihn nach dem Willen seines Vaters geworden ist. Solche Stellen wie Röm. 16, 27.: „Dem allein weisen Gott, ihm sei die Ehre durch Jesum Christum;“ Röm. 15, 5.; 1 Kor. 1, 9.; 15, 57.; 1 Petr. 5, 10. u. s. w. treten durch diese Anerkenntniß in ihr volles Licht.

In der kirchlichen Trinitätslehre sind zwei heterogene Elemente, das biblische und das speculative, zu einer Einheit verbunden, ohne daß beachtet wird, wie sehr sie sich widersprechen und wie nothwendigerweise eines das andere ausschließen muß. Wenn der Vater und der Sohn dadurch unterschieden werden, daß der Vater den Sohn zeugt, selber aber ungezeugt ist, der Sohn hingegen gezeugt ist, nicht aber selbst zeugt, so mag diese Zeugung auch noch so sehr von aller zeitlichen und organischen entfernt sein, das Wort muß doch, wenn irgend etwas damit gesagt sein soll, wenigstens ein Verhältniß der Abhängigkeit andeuten. Kommt dem Vater die Macht zu, den Sohn als eine zweite göttliche Person zu zeugen, dem Sohne wohnt aber eine solche Macht nicht ein und kann auch kein anderes Abhängigkeitsverhältniß, in welchem der Vater zu ihm stünde, als Gegengewicht aufgestellt werden, so ist unleugbar die Macht des Vaters größer als die des Sohnes und auch die Herrlichkeit des Zeugenden bei dem Gezeugten muß größer sein, als die der Gezeugte bei dem Zeugenden hat[1]). Dieß ist der unmittelbare Eindruck, den die Bestimmungen der hl. Schrift über das Verhältniß des Sohnes zum Vater machen. Allein diesem Eindruck darf man sich nach der Kirchenlehre nicht hingeben, noch ihn für den richtigen halten. Zwar der biblische Ausdruck wird beibehalten, aber man schiebt ihm einen

[1]) Schleiermacher, der christliche Glaube, 1831. II. 581.

andern Sinn und Inhalt unter, denn die ſpeculative Theorie kann nicht zugeben, daß der Sohn in dieſem Abhängigkeitsverhältniß ſtehe. So wird denn die Schriftlehre von der Speculation gemeiſtert und der Name der Zeugung zwar beibehalten, der Begriff ſelbſt aber aufgehoben. Die Kirchenlehre kann, wenn ſie ehrlich ſein will, eine Zeugung des Sohnes vom Vater nicht anerkennen, ſie muß vielmehr behaupten, daß die drei Hypoſtaſen gleich urſprünglich und gleich ewig ſind [1]). Sie ſteht mithin im ſchärfſten Widerſpruch gegen die Schriftlehre und opfert die letztere ihrem ſpeculativen Intereſſe.

Es iſt eine merkwürdige Thatſache, die nicht wenig für die Wahrheit des Subordinatianismus ſpricht, daß die Vertheidiger der Kirchenlehre ihn zwar bekämpfen, dennoch aber nicht über ihn hinauskommen können. Es iſt eine ganz richtige Bemerkung Beckh's [2]): „Im Allgemeinen iſt zu ſagen, daß für das Bewußtſein der alten Kirche die Einheit Gottes in dem auch über die großen Synoden hinaus noch fortwirkenden Subordinatianismus lag, denn immer wieder fiel unwillkührlich der Schwerpunkt des göttlichen Weſens in den Vater. Von dem Augenblick an, wo die letzten Spuren dieſes Subordinatianismus verdrängt wurden, begann auch die Wendung von Nicänum hinüber zum Modalismus, und unverkennbar iſt der Anfänger der Wendung Auguſtin, der wieder durchaus das Intereſſe der Hervorhebung der Einheit vertritt, und deßhalb bereits an dem Ausdruck Perſonen Anſtoß nimmt.“ Auch Philippi kann ſich ſeiner nicht erwehren; er iſt eben ſchriftgemäß, und darum drängt er ſich in jede noch irgendwie auf dem Grunde der heil. Schrift ruhende Trinitätslehre wieder hinein. So unterſcheidet Philippi [3]) „den verſöhnten, den verſöhnenden

[1]) Vgl. Philippi a. a. O. II. 120.: „Mit und aus dem Ineinanderſein folgt auch das urſprüngliche und fortwährende Aus- und Durcheinanderſein der Drei.

[2]) a. a. O. S. 419.

[3]) Vgl. auch Tweſten a. a. O. II. 271.

und den die Verſöhnung aneignenden Gott. Gott ſelbſt wohnt in uns und zeugt in uns von dem Verſöhnergott außer uns (dem Sohne Gottes), durch welchen der Richtergott gegen uns — zum Vatergott in uns umgewandelt wird.“ Die hl. Schrift ſagt nirgends, daß wir mit dem Sohne Gottes oder mit dem hl. Geiſte verſöhnt werden, was nothwendig der Fall ſein müßte, wenn die drei Perſonen in dem Sinne in einander wären oder ſich gegenſeitig durchdrängen, wie unſer ſcharfſinniger Dogmatiker behauptet. Dagegen müſſen wir Gotte verſöhnt werden, weil er im abſoluten Sinn der Urgrund alles Seins und Lebens, die Urquelle der Liebe und Heiligkeit iſt. Wenn die Kirchenlehre Recht hätte, dann könnte uns der Sohn Gottes nicht verſöhnen, vielmehr müßten wir ihm verſöhnt werden, aber durch wen? — Die Konſequenz der Kirchenlehre macht eine Verſöhnung unmöglich. Wenn nun der Vater den Sohn ſendet, wenn der Sohn die Verſöhnung mit Gott ſtiftet und der hl. Geiſt die Früchte derſelben uns aneignet, ſo ſetzt dieß eine Dependenz vom Vater, und wenn ſie ſelber nicht verſöhnt werden müſſen, ſo ſetzt dieß ein durchaus inniges und urſprüngliches Verhältniß zur Welt voraus, das nur in der Mittlerſtellung des Sohnes begründet ſein kann. Auch hier ſehen wir, daß das trinitariſche Verhältniß in der Wirklichkeit ein anderes iſt, als wie es die Kirchenlehre conſtruirt. So bezeichnet die hl. Schrift den Sohn und den hl. Geiſt niemals als Richtergott, wenn jenem auch alles Gericht übergeben iſt, um es nach dem Willen ſeines Vaters entſprechend ſeiner abſoluten Mittlerſtellung auszuüben — und noch viel weniger als Vatergott, vielmehr bleibt der Sohn ſtets der Sohn und unſer erſtgeborner Bruder. Wir ſehen mithin, wie richtig der Sohn ſein Verhältniß zum Vater beſtimmt, wenn er bezeugt: „Der Vater iſt größer als ich.“ Alles — die ganze Fülle der Gottheit — theilt er dem Sohne mit, nur ſeine Vaterſchaft kann er ihm nicht mittheilen; er kann ihn nicht zum Vater machen. Dieſe Vaterſtellung,

welche ein ewiges Prärogativ Gottes ist und bleibt, hebt die Kirchenlehre durch ihre Annahme von dem Ineinandersein oder von der gegenseitigen Durchdringung der drei Hypostasen völlig auf; sie hat im Grund keinen Vatergott, nominell wohl, aber nicht in der Wirklichkeit. Und dann fragt es sich, ob nicht durch dieses Ineinander das selbstständige Insichsein der Hypostasen gefährdet wird? Wir wenigstens sehen nicht ab, wie es bei dieser Lehre festgehalten werden kann, wenn man nicht dem Sohn und dem hl. Geist in den Momenten des Gezeugt- und Gehauchtwerdens selber unmittelbar ein aktives Verhalten zuschreibt. Allein müßte man nicht in diesem Fall den Sohn und den hl. Geist schon vor ihrer Zeugung und Hauchung als selbstständige Personen voraussetzen und würde man damit nicht die Schriftlehre vom Vatergott schlechthin aufheben?

So viel ist klar: die kirchliche Lehre von der Trinität bedarf einer gründlichen Revision — nach der hl. Schrift und sie wird zur Anerkennung des Subordinatianismus führen, dem sie ohnehin nicht ausweichen kann. Der Sohn und der heil. Geist sind gleichen Wesens mit dem Vater, aber dieses Wesen ist ihre Voraussetzung, welche sie sich persönlich zu vermitteln haben. In dieser metaphysischen Wesensgleichheit ist die unmittelbare Einheit des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes begründet, in der persönlichen Vermittlung wird sie zur selbstbewußten Hingabe an den Vater, zur heiligen Liebe verklärt. Dieses Einssein ist mithin ein schlechthin persönliches, wie ein absolut ethisches. Es ist der Wille des Vaters, dem sich der Sohn im klaren seligen Bewußtsein seines Verhältnisses zu demselben in völligster Freiheit unterordnet. Wir halten daher mit der Kirche dem Sabellianismus gegenüber an dem realen Unterschiede, — dem Arianismus gegenüber an der Wesensgleichheit und an der realen Einheit des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes fest.

Wir berühren in Kürze nur noch einige Einwendungen, welche gegen unsere Darstellung der Trinitätslehre erhoben

werden. Der ehrwürdige Nitzsch[1]) legt einen besondern Werth auf die speculative oder kirchliche Construction derselben, „weil der abstrakte Gedanke des einigen Urwesens immer wieder mit der Natur des Weltalls concretisirt werden müsse.“ Es ist nun allerdings richtig, „daß nur der sich in sich bewegende Gottesbegriff der Idee die Schmach erspart, das Naturleben an sich ziehen und erborgen zu müssen.“ Allein Nitzsch geht von der in der neuern Zeit in der Theologie noch nicht ganz überwundenen Ansicht aus, daß die Annahme einer Unterscheidung in Gott selbst nicht zulässig sei. Dieser Gottesbegriff ist, wie Dorner[2]) gründlich nachweist, unrichtig. Gott ist absolute Persönlichkeit und unterscheidet sich mithin in sich selbst. Der Begriff der Persönlichkeit fordert diese Unterscheidung, wie die Beziehung der beiden Seiten auf einander. Eben darum, weil sich Gott sein Wesen absolut vermittelt und als solcher seiner selbst vollkommen mächtig ist, ist er der Allgewaltige, der allein Weise, der allein Selige. So ist Gott in sich selbst der Allgenugsame, und bedarf keiner Welt, um absolutes Genüge zu haben. Gerade der wahre Begriff der Persönlichkeit Gottes ist die vollkommenste Widerlegung jeder Form des Pantheismus, auch des Semipantheismus, welcher zwar die Persönlichkeit Gottes anerkennt, aber dennoch die Welt zum Wesen Gottes rechnet. Die Schöpfung der Welt ist für Gott nicht wesensnothwendig, sondern in seiner freien Liebe gegründet. Gott ist die Liebe[3]), und darum will er nach

---

[1]) a. a. O. S. 338.

[2]) Jahrb. f. deut. Theol. II. 450 ff. Eine genauere Erörterung des Gottesbegriffs in seinem Verhältniß zur Schöpfung mit Beziehung auf A. Günther, J. H. Fichte, Dorner, Delitzsch u. A. müssen wir uns hier versagen.

[3]) Nitzsch a. a. O. S. 337. bemerkt gut: „Die Schrift sagt nicht Gott ist die Macht, sondern er ist allmächtig, sie sagt auch nicht er ist liebreich, liebevoll, sondern er ist die Liebe.“ Wenn er aber hinzufügt: „So habe ich einen positiven Grund das göttliche Wesen oder das gött-

ſeinem freien Wohlgefallen, daß auch andere perſönliche Weſen in verſchiedenen Stufen und Graden an ſeiner Seligkeit und Herrlichkeit theilnehmen. Wenn man darum von einer ethiſchen Nothwendigkeit der Liebe ſpricht, ſo ſollte man nie vergeſſen, daß eben die Liebe die abſolute Freiheit iſt. Die wahre Liebe macht uns frei von uns ſelbſt; die höchſte That derſelben iſt das Opfer unſerer ſelbſt, Joh. 15, 13.; Matth. 10, 37. Solche Ausſagen, wie: „Alſo hat Gott die Welt geliebet, daß er ſeinen eingebornen Sohn gab," Joh. 3, 16.; Röm. 5, 8.; 8, 32.; 1 Joh. 4, 9. 10.: „Gott war in Chriſto und verſöhnete die Welt mit ihm ſelber," ſind Zeugniſſe der abſoluten, in der abſoluten Freiheit ruhenden Liebe, welche uns auch die Schöpfung ſelbſt als einen Akt derſelben erkennen und begreifen lehrt. Wenn Gott in dieſem Sinn die Liebe iſt, ſo kann die Idee der Welt nicht eine zufällige ſein, ſie iſt mit ſeiner Liebe gegeben, und darum führt auch die hl. Schrift die Schöpfung der Welt auf einen vorweltlichen Rathſchluß zurück. Wie Gott von Ewigkeit die Liebe iſt, ſo iſt auch der Rathſchluß der Schöpfung ein ewiger, nur nicht in dem Sinne, als ob er neben der Liebe im Bewußtſein Gottes wäre, ſondern er iſt von Ewigkeit aus ihr geboren. Der Schöpfungsrathſchluß verdankt ſein Beſtehen wie ſeine Form und ſeinen Inhalt dem Wohlgefallen der göttlichen Liebe. Damit behaupten wir nicht eine Ewigkeit der Welt, wir weiſen ſie vielmehr ab. Der Schöpfungsrathſchluß iſt in der Zeit verwirklicht worden. Gott hat ſich in unbegreiflicher Liebe in der Schöpfung in eine geſchichtliche, zeiträumliche Entwicklung begeben, nicht an ſich, denn er bleibt ewig über der Welt erhaben in ſeinem ewigen Lichte wohnend, wohl aber hinſichtlich ſeines Bewußtſeins von der Welt und hinſichtlich ſeiner Liebe, mit welcher er die Welt trägt und ihre Geſchichte durchwaltet. Er iſt

liche Leben die Liebe zu nennen," ſo können wir nicht beiſtimmen. Die Liebe iſt nichts ſubſtantielles, ſondern etwas perſönliches; ſie iſt das fortdauernde, abſolute, ethiſche Thun Gottes. In der Liebe culminirt die Perſönlichkeit.

der König der Aeonen, der Welten und der Zeiten, und ſteht als ſolcher in Beziehung zu ihnen.

Gegründeter dagegen ſcheint folgende, in verſchiedenen Formen wiederkehrende Einwendung gegen unſere Darſtellung der Trinitätslehre zu ſein: Wenn der Vater den Sohn bloß erzeugt habe, um durch ihn die Schöpfung hervorzubringen, ſo hätte Gott keinen andern Willen und Gedanken als bloß den der Schöpfung, und wäre mithin ganz in den Gedanken der Kreatur abſorbirt, ohne für ſich ſelber etwas zu ſein, welches aber der Idee der unendlichen Vollkommenheit gänzlich widerſprechen würde; allein auch ſie beruht auf einem Mißverſtändniß und auf einer Verkennung des Verhältniſſes Gottes zur Welt. Wenn die hl. Schrift ſagt, daß Gottes unſichtbares Weſen, ſeine ewige Kraft und Gottheit an den Werken der Welt erſehen werde, ſo iſt dieß nur möglich, wenn dieſe Werke eine ſchöpferiſche Offenbarung des unſichtbaren Weſens Gottes ſind. Auf gleiche Weiſe verhält es ſich mit der Offenbarung Gottes überhaupt. Gott offenbart ſich, heißt nicht: Gott ſetzt willkührliche Gedanken, welche er in ſeiner Weisheit concipirt, ſondern er offenbart *ſich ſelbſt*, er ſetzt ſeine Weſensgedanken, indem er ſchafft. Auch offenbart er ſich nicht theilweiſe, ſo daß er das Werthvollſte zurückbehielte, ſondern er offenbart ſich in der Fülle ſeines Weſens und ſeiner Perſönlichkeit. Iſt Gott die Liebe, ſo kann er nichts für ſich behalten; die Liebe kennt keinen Neid und markter nicht; ſie thut ſich nur dann Genüge, wenn ſie ſich völlig und ohne allen Rückhalt erſchließt. Will Gott Ebenbilder ſeiner ſelbſt, ſo wird er auch wollen, daß ſie, wiewohl in individueller Form, die Fülle ſeines Weſens abſpiegeln, *er wird ſich ihnen zu ſchauen geben, wie er iſt* (1 Joh. 3, 2.). Wir ſehen, wenn Gott ſich offenbaren will, ſo kann er gar nichts anderes als *ſich ſelbſt* offenbaren. Dennoch iſt er darum nicht in den Gedanken der Kreatur abſorbirt, ohne für ſich ſelber etwas zu ſein. Der Gedanke derſelben iſt in Gottes Selbſtbewußt-

ſein gar nicht als der erſte geſetzt, ſondern ſchlechthin abhängig von ſeiner Liebe, mithin ein ſecundärer.

Gott, haben wir oben geſagt, unterſcheidet ſich als perſönlicher in ſich ſelbſt von ſich ſelbſt. Das, was er von ſich unterſcheidet, iſt ſein Weſen, das Objekt ſeines Selbſtbewußtſeins. Indem er dieſe Unterſcheidung und die Beziehung beider Seiten erkennend und wollend abſolut vollzieht, iſt er der ſeiner ſchlechthin Mächtige. Das Weſen, das er in dieſer Unterſcheidung als das frei gewollte, mithin als das Weſen ſeiner Perſönlichkeit ſetzt, iſt das abſolut Gute, welches durch dieſe freie Selbſtbeſtimmung zum ethiſch Guten, zur Liebe wird [1]). In der Liebe iſt Gott ſchlechthin vollendete Perſönlichkeit. In dieſem Proceß der Perſönlichkeit hat der Weltgedanke noch keine Stätte. Gott iſt in der Liebe abſolut auf ſich ſelbſt, auf ſein Weſen und Leben bezogen, allein der Weltgedanke bricht ſofort hervor, ſowie ſich Gott als perſönliche Liebe ſetzt. Die Liebe will nicht allein ſein; es iſt der Liebe Weſen, ſich mitzutheilen. Aber darum iſt der Weltgedanke nicht ein nothwendiger, da die Liebe, aus welcher er geboren iſt, als der höchſte Akt der perſönlichen Selbſtbeſtimmung, zugleich der höchſte Akt der Freiheit iſt. Wenn Gott nicht der abſolut freie wäre, ſo würde er auch nicht die Liebe ſein. Dieſe freie Liebe Gottes zu ſich ſelbſt, in welcher er der ethiſch Gute oder der Heilige und darum auch der Selige iſt, iſt der Möglichkeitsgrund der Welt. Die Schöpfung der

[1]) Dorner, Jahrb. f. d. Th. 1858. S. 629: „So gewiß es ohne die Vorausſetzung des ethiſch Nothwendigen in Gott gar nicht zum Ethiſchen käme, ſo gewiß will Gott als Ethiſcher, ſich ſelbſt nicht bloß ein Gegebener ſein, nämlich das in ſich nothwendige Gute, er will vielmehr auch der ſeine Liebe ewig lebendig Setzende ſein und deßhalb will er ebenſo ewig, als er das ethiſch nothwendige Sein iſt, auch das Princip des ethiſch Freien in ſich ſelber als des Werkzeuges für ſeine ewige Selbſtverwirklichung zur abſoluten, ethiſchen Perſönlichkeit, denn ohne Freiheit iſt keine Liebe.“ Seine Conſtruction der Trinitätslehre können wir uns nicht aneignen.

Welt ist die freie Bethätigung seiner seligen Liebe [1]).

Mit dem Gedanken der Welt ist zugleich auch der Inhalt derselben gegeben. Da Gott absolute Totalität ist, so kann er ihn nicht von Außen nehmen, denn ein solches Außen ist für Gott gar nicht vorhanden. Der Inhalt des Weltgedankens kann mithin nur aus seinem eigenen Wesen entnommen sein. Indem Gott den Rathschluß der Schöpfung faßt, entschließt er sich, sich selbst, sein unsichtbares Wesen, aber nicht nur dieses, sondern auch sein persönliches Leben zu offenbaren. Beides ist aber in der Idee Gottes auf's engste verbunden; es ist ein und derselbe Schöpfungsgedanke Gottes, der beides umfaßt, weil der göttliche Rathschluß nur in den persönlichen Wesen zu seiner vollkommenen Entfaltung kommt. Das persönliche Wesen, näher der Mensch als das Ebenbild Gottes, ist Zweck und Ziel des göttlichen Rathschlusses. Da aber Gott nicht unmittelbar in die Erscheinung treten kann und da die Schöpfung eines sichtbaren Hauptes bedarf, durch welches er sich in der ganzen Fülle seines Wesens und seiner Persönlichkeit offenbart und in dem sie zusammengefaßt ist, so ist in der Idee des göttlichen Rathschlusses auch das absolute Ebenbild des unsichtbaren Gottes als der Erstgeborne aller Kreatur mitgesetzt. Gott hat Christum zuvor erkannt vor Grundlegung der Welt als den Träger des Schöpfungsorganismus, und mit ihm zugleich diejenigen erwählt [2]), die sich erwählen lassen, daß sie

---

[1]) Dorner a. a. O. S. 591.: „Das Sichselbstwissen und Wollen Gottes ist das logische Prius des Zweiten, daß er sich als Weltursache weiß und will".

[2]) J. P. Lange a. a. O. II. 224.: „Man hat die Folgerung, daß aus dem Begriff der Liebe Gottes die (ethische) Nothwendigkeit der Welt hervorgehe, dadurch abzuschneiden gesucht, daß man bemerkte: die ewige Liebe Gottes bezieht sich zunächst auf den ewigen Sohn. Die Unterscheidung zwischen der Liebe Gottes zu dem Sohne und seiner Liebe zur Welt ist wohl berechtigt. Allein damit ist doch die bloße Historicität der Welt nicht entschieden, denn Gott liebt die Welt und hat die Welt ge-

ſeien heilig und unſträflich vor ihm. Mit der Idee der Schöpfung der Welt trat zugleich auch der ganze geſchichtliche Verlauf, wie er durch den Abfall Satans und die Sünde des Menſchen bedingt iſt, vor das Bewußtſein Gottes. Dennoch will Gott, was er ſich in ſeiner Liebe vorgenommen, zu ſeinem Ziele führen. Er hätte im Blick auf diejenigen, welche verloren gehen, die Welt unerſchaffen laſſen können, aber dann würde er ewig in einſamer Firnenhöhe geblieben ſein, ohne perſönliche Weſen, welche in dankbarer Liebe ſich des Mitgenuſſes ſeiner Seligkeit freuen. Um ihretwillen hat ſich Gott in ſelbſtverleugnender Liebe zur Schöpfung der Welt herabgelaſſen und ſein abſolutes Ebenbild zum Lamme, zum Träger des Erlöſungsrathſchluſſes zuvorverſehen. Wir ſehen, warum es nothwendig war, wenn Gott eine Welt in's Daſein rufen wollte, daß er den Sohn ſeiner Liebe als das Ebenbild ſeines Weſens zeugte, in welchem die ganze Fülle der Gottheit wohnt. In dieſer Fülle, die ſich der Sohn erkennend und wollend zum perſönlichen Beſitz zu vermitteln hat, iſt, wie in Gott, das Weſen mitgeſetzt, welches Gott in der Herrlichkeit hervorbringt. Wir ſehen aber aus dem gleichen Grunde, warum aus dem Vater auch die Herrlichkeit als der Abglanz ſeiner Herrlichkeit hervorgehen mußte. Diejenigen, welche verordnet ſind, daß ſie gleich ſein ſollen dem Ebenbild ſeines Sohnes, ſind auch berufen da zu ſein, wo er iſt, und die Herrlichkeit zu ſchauen, die ihm ſein Vater gegeben hat. Das Geiſtweſen ihrer Perſönlichkeit wird mithin in dieſer Herrlichkeit von Gott gewirkt ſein.

---

liebt, alſo daß er ihr ſeinen eingebornen Sohn gab. Will man nun etwa behaupten, Gott habe einmal in einer gewiſſen Zeit angefangen, die Welt zu lieben? Damit würde man den Begriff der Veränderung in das Weſen Gottes verlegen. Hat aber Gott die Welt geliebt von Ewigkeit, wie er von Ewigkeit die Gläubigen erwählt hat, ſo wird die Welt zu einer ewigen Forderung ſeiner Liebe."

Kehren wir zu unſerem Ausgangspunkt zurück, ſo werden wir mit vollem Rechte ſagen können: Gott hat urſprünglich keinen andern Willen und Gedanken als ſich ſelbſt, allein weil er die Liebe iſt, ſo will er ſich auch in der Fülle dieſer Liebe offenbaren. In ihr vermittelt er ſich mithin ewig den Gedanken der Welt. Er iſt ſo nicht in den Gedanken der Welt abſorbirt, ſondern dieſer iſt ein Erzeugniß ſeiner freien Liebe. Weil Gott abſolutes Fürſichſein, abſolut ſeiner ſelbſt mächtige Perſönlichkeit iſt, kann er den Rathſchluß der Welt faſſen und ausführen, ohne ſich an die Welt zu verlieren, ähnlich wie ein Künſtler ein Werk in ſich concipirt und es zur Darſtellung bringt, ohne in demſelben aufzugehen. Sie iſt in ihrer Totalität das geſchöpfliche Abbild ſeines perſönlichen Weſens und Lebens, er ſelbſt aber ſteht hocherhaben über derſelben, in ſeinem eigenen Lichte weſend und lebend. Es iſt daher nicht richtig, wenn Thomaſius ſagt: „Die trinitariſche Theorie, welche den Sohn als den gottinnerlichen Weltgedanken, als die himmliſche Ideenwelt faßt, müſſen wir ſchon deßhalb abweiſen, weil ſie die Weltidee zu einem weſentlichen Moment des Selbſtbewußtſeins macht, von wo aus dann der Uebergang zum Pantheismus nahe liegt.“ Die Weltidee, welche allerdings auch den Erſtgebornen aller Kreatur einſchließt, iſt (vgl. Eph. 1, 4.) ein frei geſetztes und inſofern auch ein weſentliches Moment des göttlichen Selbſtbewußtſeins. Iſt ſie kein Erzeugniß der perſönlichen Liebe Gottes und frei von ihm geſetzt, ſo iſt ſie ſchlechthin zufällig. Nicht in der Freiheit Gottes, ſondern in der Willkühr hätte ſie ihren Grund und ihre Vorausſetzung, auch würde man eine Veränderung in Gott ſetzen und dem Gottesbegriff nicht gerecht werden, wenn man den Weltgedanken nicht aus ſeiner perſönlichen Liebe ableiten wollte. Und was endlich den Vorwurf des Pantheismus betrifft, ſo wird der letztere durch unſere Darſtellung geradezu völlig überwunden. Gott iſt und bleibt ewig unvermengt und unvermiſcht mit der Welt, wenn gleich ſie ein geſchöpfliches Abbild ſeines perſönlichen Lebens und Weſens iſt.

Es bleibt uns nur noch übrig, das Verhältniß des Erſtgebornen zur Weltidee etwas näher zu beſtimmen. Der Weltgedanke Gottes umfaßt beides, den Sohn wie das All der Dinge. Gottes Liebe kann nur in einem perſönlichen Weſen ruhen, das ihm weſensgleich und doch wieder von ihm unterſchieden iſt. Wollte nun aber Gott nur darum einem ſolchen Weſen das Daſein geben, um einen Gegenſtand ſeiner Liebe zu haben, ſo würde der Sohn nur um ſeiner ſelbſt willen gezeugt ſein. Gott kann es jedoch um ſeiner neidloſen, mittheilſamen Liebe willen nicht genügen nur ein perſönliches Weſen an dem Mitgenuß ſeiner Seligkeit theilnehmen zu laſſen. Darum iſt mit dem Sohne auch der Weltgedanke geſetzt und indem er ihn zeugt, will er auch den Rathſchluß der Schöpfung der Welt verwirklichen. So hat Gott an dem Sohne, welcher der Träger des Schöpfungs-, wie des Erlöſungsrathſchluſſes iſt, eine absolut werthvolle Perſon, und es läßt ſich begreifen, warum er vom Himmel herab bezeugt: „Dieß iſt mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.“ Es iſt keine pathologiſche, ſondern eine ethiſche Liebe des Vaters, die ſich in dieſen Worten offenbart. Die im völligſten, ſelbſtverleugnendſten Gehorſam ſich bezeugende Liebe des Sohnes zum Vater iſt das vollkommene Gegenbild ſeiner in ihrer Herablaſſung bis zur Schöpfung einer Sündewelt, in welcher ſich nur Wenige retten laſſen, unbegreiflichen Liebe. Wie jedoch der Rathſchluß der Schöpfung im oben dargelegten Sinne zwar von Gott perſönlich, aber nicht ohne die Idee des Sohnes, ſondern vielmehr in ihr gefaßt iſt, wie mithin die Idee des Sohnes auch die Idee der Welt umfaßt, — denn er hat uns in demſelbigen erwählet, ehe der Weltgrund gelegt wird — ſo geht auch der Sohn der Welt ſchlechthin voran. In dem Sohn ſeiner Liebe iſt das All der Dinge geſchaffen, — ob nun dieß aber geſchah, indem der Sohn aus dem Vater ausging, oder ob die Schöpfung in dem Ausgegangenen ſtattfand, wer möchte dieß entſcheiden? Für beides ſprechen Gründe; für jene Annahme, daß die Idee der Welt im Sohne verwirk-

licht werden ſollte und jene nicht ohne die Idee des Sohnes gefaßt worden iſt; für dieſe, daß dieſe uranfängliche Schöpfung im Sohne für ihn auch die Nothwendigkeit enthalten würde, ſie zu verwirklichen und mithin auch die Erlöſung durch ſeine Erniedrigung bis zum Kreuze zu übernehmen. Eine ſolche Nöthigung ſcheint nun aber die Idee der Erlöſung nicht zuzulaſſen, die nur dann einen vollkommenen Werth beſitzt, wenn ſie in der völligſten Freiheit begründet iſt. Beide Annahmen laſſen ſich jedoch auch vereinigen. Obgleich uranfänglich im Sohne Gottes das All der Dinge geſetzt iſt, ſo hätte er dennoch, wie in den Tagen ſeines Fleiſches, wie z. B. in Gethſemane, die Ausführung des göttlichen Rathſchluſſes ablehnen können. Allein er that es nicht, weil er in der Liebe ſeines Vaters ebenbürtiger Sohn iſt, und als ſolcher bot er ſich uranfänglich als opferbereitwilliges Lamm dar.

Die Kirche lehrt nach dem Vorgange des Origenes eine ewige Zeugung. Sie wurde zu dieſer Annahme durch ihre ſpeculative Trinitätslehre genöthigt, und glaubte nur auf dieſem Wege die Lehre des Arius widerlegen zu können. Wir können ihrer, die ohnehin keinen Schriftgrund für ſich hat, entbehren [1]). Der Sohn Gottes iſt kein Geſchöpf, auch wenn eine ewige Zeugung nicht ſtattgefunden hat. Wenn unter derſelben verſtanden wird, daß der Sohn vor Grundlegung der Welt aus dem Vater ausgegangen iſt, ſo ſtimmen wir vollkommen bei, wenn aber durch das Prädicat „ewig“ der Begriff der Zeugung als eines väterlichen, ſelbſtbewußten, freien Aktes verneint werden, oder wenn ewig be-

---

[1]) Dorner, Jahrb. für d. Th. 1857. S. 450. betrachtet freilich die vororigeniſtiſche Vorſtellung (Juſtin, Hippolyt, Tertullian u. A.) von einer Zeugung des Sohnes, die einmal ſtattgefunden habe, nachher aber als abgeſchloſſenes Faktum beſtehe, als eine heidniſche Verunſtaltung, welche die kirchliche Entwicklung Schritt für Schritt zurückgedrängt habe. Wir bedauern, daß für dieſe Behauptung der bibliſche Beweis fehlt.

deuten ſoll, daß der Sohn ſeiner perſönlichen Exiſtenz nach **gleich** ewig wie der Vater, oder daß ſeine Zeugung nicht bloß eine anfangsloſe, ſondern auch eine endloſe [1]) iſt, ſo müſſen wir widerſprechen. Der Sohn hat keinen Urſprung wie das Geſchöpf, ſeine immanente Vorausſetzung iſt der Vater. In dieſem Sinne iſt er ewig, allein er weiß ſich von dem Vater ausgegangen, er weiß, daß nach deſſen Wohlgefallen die ganze Fülle der Gottheit in ihm wohnt, er weiß, daß ihm der Vater gegeben hat das Leben in ihm ſelber zu haben, wie es der Vater beſitzt, aber damit bezeugt er auch, daß er einen Anfang hat, keinen Anfang zwar in Gottes Selbſtbewußtſein, wohl aber einen Anfang für ſein perſönliches Sein. Wenn mit dem bibliſchen Begriff der Zeugung Ernſt gemacht wird, ſo läßt ſich das nicht in Ab-

---

[1]) Gegen Geß a. a. O. S. 194. Die Annahme einer endloſen Zeugung hat die hl. Schrift, hat die Ausſage des Herrn ſelbſt wider ſich. Wie der Vater das Leben in ſich ſelber hat, ſo hat er auch dem Sohne *gegeben* das Leben zu haben in ihm ſelber. So wenig eine Vermehrung des Weſens Gottes möglich iſt, ſo wenig kann auch eine Vermehrung des Weſens und Lebens des Sohnes ſtattfinden. Die Zeugung iſt ein abgeſchloſſener Akt und muß es ſein. Sie wird der Vorgang genannt, in welchem irgend ein Weſen, ein anderes von ſich unabhängiges, ihm übrigens gleichartiges, nicht unmittelbar als wirklich, wohl aber in die Nothwendigkeit ſetzt, ſich ſelbſt (proprio actu) zu verwirklichen (vgl. *Schelling* a. a. O. III. 324.). — Im Sohne wohnt uranfänglich die ganze Fülle der Gottheit. Eine endloſe Zeugung müßte, da ſie doch nicht ohne ein Product ſein kann, ſtets Neues im Sohne ſetzen, allein wie könnte doch zu der ganzen Fülle der Gottheit ſtets und endlos Neues hinzukommen? Sie verſtößt endlich gegen den Begriff der Perſönlichkeit. Eine endloſe Zeugung würde eine endloſe Verwirklichung der Perſönlichkeit des Sohnes Gottes zur Folge haben, d. h. der Sohn Gottes wäre fortwährend in der Arbeit der Selbſtvermittlung begriffen; er würde niemals in ſich vollendete Perſönlichkeit ſein. Geß verwechſelt die metaphyſiſche Zeugung mit der ethiſchen Gemeinſchaft zwiſchen dem Vater und dem Sohne, welche wir als ein ewiges, ſeliges Wechſelſpiel heiliger Liebe betrachten können. Die Gründe, welche er für die endloſe Zeugung anführt, laſſen ſich leicht widerlegen.

rede ſtellen. Die Kirche beſtreitet denſelben, weil mit ihm auch der Subordinatianismus gegeben iſt, allein er liegt überhaupt im Begriff der Zeugung, und kann auch durch die Annahme einer ewigen Zeugung nicht entfernt werden. Eine ewige Zeugung, eine dogmatiſche Formel, welche die heil. Schrift nicht kennt, iſt ein Widerſpruch in ſich ſelbſt, denn es gibt keine Zeugung, die nicht ein relatives Nichtſein voraus-ſetzt. Ewig iſt nur ein Sein ohne vorangegangenes Nicht-ſein. Unſere Darlegung hat noch eine Stütze an Pſ. 2, 7.; Hebr. 1, 5.; 5, 5.: „du biſt mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget.“ Dieſes Heute darf weder auf die Zeugung durch den hl. Geiſt im Schooße der Maria [1]), noch auf die Zeit der Auferweckung Chriſti [2]), noch auf die Ewigkeit [3]), ſondern allein auf den Aeon bezogen werden, welcher mit der Verwirklichung des Rathſchluſſes Gottes begonnen hat.

Die Zeugung [4]) des Sohnes fällt zuſammen mit ſeiner Einſetzung zum Erben, mit der Uebergabe aller Macht und Herrſchaft. Mit dieſer Erklärung ſteht Hebr. 7, 3.: „er hat weder Anfang der Tage, noch Ende des Lebens,“ nicht im Widerſpruch. Will man dieſe Ausſage wörtlich auf den Sohn anwenden, ſo müßte man dieß auch mit den unmittel-

---

[1]) Gegen Hofmann a. a. O. I. 113.

[2]) Gegen Delitzſch zu Hebr. 1, 5.

[3]) Gegen Bleek, Lünemann z. hſ. St. und Riehm a. a. O. S. 288.

[4]) Matth. 1, 20. gehört gar nicht hieher, von einem Heute der Zeugung iſt daſelbſt nicht die Rede. In einem beſchränkteren Sinn kann von der Auferweckung des Herrn geſagt werden: heute habe ich dich gezeuget Apg. 13, 35., weil er durch dieſelbe erwieſen iſt als der Sohn und neu eingeſetzt zum König des Reiches Gottes. Vgl. v. Meyer, chriſtl. Glaubenslehre, S. 83. Stier, Reden der Ap. 1829. I. 368 ff. und daſelbſt die Worte: „Zeugen iſt ein Anfangsbegriff und erfordert alſo ein Heute; in der anfangsloſen Ewigkeit aber iſt weder Heute noch Morgen. Die Bibel führt uns nicht höher in das Geheimniß zu-rück als bis zu dem Worte: „Im Anfang war das Wort bei Gott und Gott.“

bar vorhergehenden thun, nach welchen Melchiſedek ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geſchlechtsregiſter war. Daraus ergibt ſich, daß beide Ausſagen nur in einem beſchränkten Sinne gemeint ſind." Mit dem Ausdruck: „Prieſter nach der Weiſe Mechiſedecks," ſagt Riehm [1]): „iſt ein Prieſter gemeint, deſſen Prieſterthum ganz unabhängig davon iſt, wer ſein Vater, wer ſeine Mutter, und aus welchem Geſchlecht er iſt. Fleiſchliche Abſtammung von Aaron oder Levi oder überhaupt aus der theocratiſchen Geſchlechtsreihe kommt bei ihm gar nicht in Betracht; ſein Prieſterthum iſt durch keine ſolche äußerliche Beſtimmungen bedingt und beſchränkt; es muß ihm alſo allein vermöge der ſeiner Perſon eignenden, innerlichen Befähigung zukommen. Sodann iſt ein Prieſter gemeint, deſſen Leben kein menſchlich beſchränktes iſt, keinen zeitlichen Anfang und kein zeitliches Ende hat." Weiter führt die Stelle nicht, wenn daher Riehm noch hinzufügt, „ſondern ewig iſt," ſo liegt das nicht im Texte. Er hat keinen zeitlichen Anfang, ſondern einen vor dem Anfang Joh. 1, 1. liegenden, denn er iſt der Ausglanz der Herrlichkeit Gottes. Die Ewigkeit im abſoluten Sinne kann der Vater dem Sohne als ſolchem ſo wenig mittheilen, als die Eigenſchaft Vater zu ſein. Gott iſt und bleibt allein der König der Weltzeiten, der Ewigkeit 1 Tim. 1, 17.; Röm. 16, 26. Ueber dieſes Verhältniß des Sohnes zum Vater geht die hl. Schrift nirgends hinaus.

Zu dem gleichen Ergebniß führen uns auch die ſpäter genauer zu betrachtenden Worte 1 Petr. 1, 20.: „welcher zuvor erkannt iſt vor Grundlegung der Welt." In dieſem Zuvorerkennen liegt einerſeits, daß der Sohn — auch vor dem Selbſtbewußtſein Gottes — noch nicht perſönlich exiſtirte, ſodann daß er von Gott — denn dieſes Erkennen iſt ein wirkſames, ein Product ſetzendes — zu dem Endzwecke gezeugt worden iſt, um den Rathſchluß der göttlichen Liebe

[1]) a. a. O. S. 451.

auszuführen. Dieſes Zuvorerkennen bezieht ſich nicht unmittelbar auf ſeine Offenbarung zu den letzten Zeiten, ſondern auf ſeine ganze Perſon, von welcher das Mittleramt, das ihm uranfänglich als dem Erſtgebornen aller Kreatur übertragen iſt, gar nicht getrennt werden kann, das aber in der Thatſache der Erlöſung gipfelt. Sie iſt die höchſte That der göttlichen Liebe, der Mittelpunkt des göttlichen Rathſchluſſes.

Wenn wir nun auch nach der Schrift genöthigt ſind, einen Anfang des Sohnes Gottes anzuerkennen, ſo ſind wir dennoch weit davon entfernt, denſelben als einen empiriſch zeitlichen zu faſſen. Gott iſt die Liebe und faßt daher auch von Ewigkeit den Rathſchluß der Schöpfung und der Erlöſung, welchen er aber nur in und durch den Sohn ausführen will und kann. In der perſönlichen Liebe zu ſich ſelbſt erblickt er auch zugleich den Möglichkeitsgrund der Welt in dem Sohne ſeiner Liebe und läßt ihn von ſich ausgehen als den Erſtgebornen aller Kreatur. Die göttliche Liebe deliberirt nicht, ſie zögert nicht; in der Sphäre des abſolut perſönlichen Lebens iſt die Liebe ein Erkennen ſeiner ſelbſt und das Erkennen die neidloſe, mittheilſame und darum nach beiden Seiten hin, nach der Seite des perſönlichen Lebens wie nach der Seite der Schöpfung hin, ewige ſelige Liebe. Das Erkennen ihrer ſelbſt, das Durchſchauen ihres eigenen Lebensgrundes, in welchem die Liebe urſtändet, ruft auch zugleich den Vorſatz der Zeugung des Sohnes hervor. Sie fällt mithin in den Moment der Selbſtverwirklichung Gottes, denn Gottes Liebe zu ſich ſelbſt und ſeine Liebe zu ſeinem Sohne, in und durch welchen er ſeinen Rathſchluß verwirklicht, laſſen ſich nicht aus einander reißen, wenn auch jene das logiſche Prius iſt und bleibt. Indem Gott ſich erkennend und wollend als die perſönliche Liebe ſetzt, faßt er alſo auch zugleich den Rathſchluß der Erlöſung und zeugt den Sohn [1]). Nur ein Bedenken ſcheint von unſerem Stand-

[1]) Wir ſtimmen daher mit dem Nicäniſchen Symbolum vollkom-

punkte aus nicht entfernt werden zu können. Iſt nämlich der Sohn gezeugt, wenn auch in der Ewigkeit, ſo ſcheint er, weil er einen Anfang hat, nicht ſchlechthin zeitlos oder über der Zeit erhaben zu ſein. Ja man könnte ſagen: was einen Anfang hat, iſt eben dadurch in die Veränderung geſtellt und wird ein Ende nehmen. Allein das iſt eben der Irrthum, daß man nicht zwiſchen der Zeitloſigkeit und der Zeitfreiheit, und zwiſchen dem abſoluten Thun Gottes und ſeinem relativen unterſcheidet. Die Zeugung des Sohnes fällt unter den Begriff des abſoluten Thuns, die Schöpfung der Welt unter den des relativen. In jenem ſetzt Gott ſich ſelbſt in dem Sohne ſeiner Liebe in der abſoluten Fülle ſeines Weſens; in dieſer verwirklicht er ſchöpferiſch ſeine Weſensgedanken in Beziehung auf den Sohn, damit ſie durch ihn geſchaffen werden und in ihm ihr Ziel erreichen. Da dieß nur durch die freie Selbſtbeſtimmung der perſönlichen Weſen geſchehen kann, ſo iſt mit der Schöpfung auch die abſtrakte Möglichkeit der Sünde, mit beiden, wenn auch in verſchiedener Beziehung, die Veränderung geſetzt. Die Veränderlichkeit gehört mithin nur zum Begriff der Kreatur, nicht aber zum Begriff des Sohnes Gottes. Was aber das andere Bedenken betrifft, ſo iſt nur Gott abſolut zeitlos, weil er abſolut aus, durch und in ſich ſelbſt iſt. Die Zeitloſigkeit iſt ſchlechthin in ſeiner Aſeität begründet. In dieſem Sinne kann der Sohn nicht zeitlos ſein, er iſt nicht ſchlechthin aus ſich ſelbſt wie der Vater, er iſt zudem der Herr der Herrlichkeit, mithin von einer Sphäre umgeben. Allein darum iſt er weder vom Raum noch von der Zeit abhängig, ſondern wie raum- ſo auch zeitfrei. Indem er die Gottesfülle, welche in ihm wohnt, abſolut zum perſönlichen Beſitz vermittelt, lebt er in ewiger Gegenwart ſeiner ſelbſt. Der ganze

---

men überein, welches mit Recht die Arianiſche Formel verwirft: „es war eine Zeit, da der Sohn nicht war.“

Inhalt ſeines Gotteslebens, wie der Herrlichkeit, die in ihm culminirt, iſt ihm ewig präſent. Dieſes Gottesleben reicht in die Tiefen ſeines Vaters zurück, und ſomit weiß er ſich, obgleich er ſeiner formellen Perſönlichkeit nach einen Anfang hat, dennoch als den ewigen Sohn der Liebe ſeines Vaters. In ſeinem Perſonleben iſt die ewige Gottheitfülle ſchlechthin vermittelt und ſomit der Anfang ſelber in die Ewigkeit verſchlungen und aufgehoben. Es findet hier ein ähnliches Verhältniß ſtatt, wie bei den Erlösten, ſeinen Brüdern. Indem ſie aus Gott oder aus der Herrlichkeit geboren werden, werden ſie in die Ewigkeit eingerückt, welche ihnen freilich in dieſem Zeitleben nicht zum Bewußtſein kommt, allein in der Herrlichkeit fallen die Schranken unſeres empiriſchen zeiträumlichen Bewußtſeins. Wohl wiſſen ſie dann noch, daß ſie ihrer formellen Perſönlichkeit nach einen Anfang gehabt haben, aber der Inhalt, das Weſen derſelben iſt nun die Herrlichkeit ſelbſt, die Herrlichkeit, welche der ewige Ausglanz der Herrlichkeit Gottes ſelber iſt. Auch von ihnen gilt es mithin, daß ihr Anfang verſchlungen iſt in der Ewigkeit, ſie wiſſen ſich aus eigener lebendiger Erfahrung als ſolche, welche vor Grundlegung der Welt erwählt und zuvorerkannt ſind in dem Sohne ſeiner Liebe. Sie haben ſich das Geiſtweſen ihrer Perſönlichkeit, wie es ewig vor Gottes Bewußtſein ſteht und wie es von ihm in der Herrlichkeit geſetzt iſt durch ſeine Gnade im Sohne der Liebe und unter grundlegender Mitwirkung des hl. Geiſtes, angeeignet und damit iſt die Ewigkeit ſelbſt im realen, nicht im formalen Sinne, in ihrem Herzen zur vollkommenen Ausgeburt und Exiſtenz gelangt. Es iſt ein ewiges Heute, das in ihnen wie über ihnen leuchtet, und in deſſen Lichte ſie den ganzen Reichthum der Liebe ihres Gottes und Vaters als ihre ewige Beilage in ungetrübter, keinem Wechſel und Wandel unterworfener Seligkeit beſitzen.

Wir haben durch dieſe Andeutungen das Problem zu löſen geſucht, das Stier[1]) in den Worten ausſpricht: „Aller-

[1]) Reden Jeſu, zu Joh. 17, 5. (V. 474.).

dings, den ewigen Sohn von der durch ihn und in ihm geſchaffenen zeitlichen Welt, den Erſtgebornen aller Kreatur von der Kreatur zu unterſcheiden — zu begreifen wie er ἄχρονος (ohne Zeit, zeitfrei) und doch nicht ἄναρχος (ohne Anfang) iſt, dieſen ketzeriſchen Ausdruck richtig zu deuten — das iſt für uns das jetzt unerreichbare Ziel künftiger Erkenntniß."

Das Verhältniß des Sohnes Gottes zu ſeinem Vater und zum göttlichen Rathſchluß, mithin auch zur Welt, tritt erſt dann in ſein volleres Licht, wenn wir ſeine Beziehung zu den Engeln, zu den guten wie zu den böſen, betrachten und ſchließlich ſeine Erhöhung, als den Zielpunkt der geſchichtlichen Bewegung, in welche er mit der Schöpfung der Welt eingegangen iſt, wie ſeine Verbindung mit der durch ſein Blut erworbenen und gewonnenen Gemeinde in's Auge faſſen.

§. 12.

Zur Lehre von den guten Engeln.

Nach der gewöhnlichen Anſicht ſoll die hl. Schrift nur ſehr wenige Andeutungen über die Engel enthalten und namentlich nirgends etwas ausſagen, daß und wann ſie geſchaffen worden, welches ihre Natur und Beſchaffenheit ſei und welche Stellung ſie überhaupt im Schöpfungsorganismus und im göttlichen Rathſchluſſe einnehmen. Es iſt zwar richtig, daß ſie ſich unmittelbar darüber nicht ausſpricht, und nach ihrer Anlage und nach ihrem Charakter ſich auch nicht ausſprechen kann, dennoch hat ſie uns über jene Punkte, wenn wir mittelbare und gelegentliche Winke beachten, nicht ganz rathlos gelaſſen.

Sehr entſchieden müſſen wir zuerſt die Behauptung [1]) beſtreiten, nach welcher ſich eine unvordenkliche Anſchauung

[1]) Gegen Hofmann a. a. O. I. 315. Delitzſch, Hebrbrief. S. 57. betrachtet ſie als reine von Gott gezeugte Geiſtweſen, weil ſie Söhne Gottes genannt werden. Das Gleiche ließe ſich aber auch von Adam behaupten, denn er wird ebenfalls Luk. 3, 38. als Sohn Gottes bezeichnet.

kundgebe, wo in der hl. Schrift Elohim so gebraucht vorkomme, daß in der Einheit seines Begriffs eine Vielheit (1 Mos. 1, 26.) zusammengefaßt sei. Demnach soll in dem Bewußtsein von Gott, welches in der Schrift überall vorausgesetzt werde, zugleich mit dem ewigen Ich die Vielheit eines göttlichen Geschlechts im Gegensatz zur körperlichen Welt vorhanden sein. Sie stimmt mit dem Begriffe Gottes, wie wir ihn bisher aus der Schrift zu entwickeln versucht haben, nicht überein. Gott ist in der Unvordenklichkeit seines Seins der allein Selige und Gewaltige. Die Annahme einer Vielheit göttlichen Geschlechts, das zugleich mit dem göttlichen Ich vorhanden ist, würde seine Einheit und absolute Erhabenheit aufheben, seine Schöpferherrlichkeit verneinen, sein Selbstbewußtsein zerstören und direct zur Vielgötterei führen, da Gott diese ewigen Geister nicht als sich untergeordnet betrachten könnte, denn sie sind zugleich mit seinem Ich gegeben, mithin nicht durch seinen Willen gesetzt, er findet sie vielmehr vor als ihm gleichwesentliche Geister — und umgekehrt müßten diese Geister, welchen als solchen die Persönlichkeit nicht abgesprochen werden kann, sich vermöge ihrer Ewigkeit und absoluten Selbstständigkeit als Götter neben Gott wissen. Wie sie von Gott als die persönlichen lebendigen Mittel seines Waltens gewußt werden können, ist wenigstens nicht abgeleitet und kann auf diesem Standpunkt auch nicht durch die Hinweisung auf den Namen Elohim Zebaoth (Gott der Heerschaaren) erwiesen werden. Die Schrift sagt vielmehr direct wie indirect, daß die Engel von Gott geschaffen seien. Dieß ist schon in dem allgemeinen Begriffe Gottes gegeben, aus dem als der absoluten persönlichen Urkausalität alle Dinge ihr Dasein empfangen haben, ferner in der die Schrift beginnenden Aussage: am Anfang schuf Gott Himmel und Erde [1]); endlich in all' den St., in welchen von

[1]) F. W. Schultz a. a. O. S. 192. behauptet sogar, ähnlich wie Hofmann, „daß von einer Schöpfung in demjenigen Sinn, in welchem alles Uebrige geschaffen wurde, in Beziehung auf die Engel überhaupt nicht wohl die Rede sein könnte. — Erhaben über alles Sichtbare, schlie-

der Schöpfung des Alls der Dinge durch den Sohn die Rede ist.

Nach der Kirchenlehre soll nicht *nach*, sondern *innerhalb* des Hexäemeron die Schöpfung der Engel stattgefunden haben, weil nach demselben Gott ruhte von allen seinen Werken [1]). Sie hat sich den Weg zur richtigen Bestimmung des Zeitpunktes derselben durch die Verkennung verlegt, daß die Schöpfung des Himmels und der uranfänglichen Erde *vor* und nicht *in* das Sechstagewerk fällt [2]) und ferner dadurch, daß sie den Sprachgebrauch der hl. Schrift nicht beachtet, nach welchem Himmel und Engel zusammengehören. Jene sind der Wohnort dieser Luk. 9, 26.; 12, 9.; 15, 7.; Matth. 6, 10.; 18, 10.; 24, 36.; 25, 31.; 8, 38.; Gal. 1, 8.; 2 Thess. 1, 7.; 1 Mos. 28, 12.; Joh. 1, 51. u. s. w. Die hl. Schrift kann keinen andern Himmel meinen als den im Anfang geschaffenen, wenn sie von den Engeln im Himmel spricht. *Sie ist ein in sich geschlossenes System göttlicher Thatsachen, von welchen die späteren immer auf die früheren zurückblicken und sie näher bestimmen.* Welchen Zweck und welche Bestimmung die

---

ßen sie sich als die Unsichtbaren mehr mit der Gottheit zusammen." Welche Verkennung des Schriftsystems und des Schriftwortes! welche Erklärung desselben! und das nennt nun er „*Hingabe an das zu erforschende Schriftwort*!?

[1]) Vgl. Baier Compens. Theol. pos. ed. Preuss. p. 173. Lutz, Bibl. Dogmatik. S. 78. behauptet sogar, daß die Erschaffung der Engel nirgends in der Schrift angedeutet werde. Nach *Philippi* a. a. O. II. 287. sind sie am vierten Tage geschaffen.

[2]) K. v. *Raumer*, Kreuzzüge. 1864. II. 8. „Die Bibel spricht vom Abfall und Fall eines Theils der Engel, deren Erschaffung im ersten Vers der Genesis inbegriffen ist. Wäre dem nicht so, so wäre das Sechstagewerk die Urschöpfung, so frägt man vergebens, welchem der Tagewerke die Erschaffung und welchem der Abfall und Fall der Engel einzuordnen sei, *jede Antwort erscheint willkührlich*. Ist aber der Engel Erschaffung in dem ersten Vers der Genesis inbegriffen, so drängt sich der Gedanke auf, im zweiten werde ihr Abfall und Fall und das finstere Oede und Wüste der Erde als Folge des Zorngerichts Gottes über die Abgefallenen in grausenhafter Kürze vor Augen gestellt."

Himmel 1 Moſ. 1, 1. haben, wird erſt im Verlauf der Offenbarung ausgeſprochen. Daß die Engel im Himmel ſind, iſt eine Schriftausſage, und ſie wird daher auch eine Andeutung enthalten, woher die Himmel ſtammen. Nach Hiob 38, 7. ſind die Engel nicht nur vor dem Menſchen, ſondern vor der Erde in ihrem gegenwärtigen Beſtande geſchaffen. Man kann das wohl unter Aufbietung exegetiſcher Künſte leugnen; der klare Sinn der Stelle wird ſich dennoch Bahn brechen. Entſcheidend für die Schöpfung der Engel und ihr Wohnen im Himmel iſt Kol. 1, 16. (vgl. Nehem. 9, 6.): Das All der Dinge iſt im Erſtgebornen aller Kreatur geſchaffen, das im Himmel und das auf Erden iſt. Das, was im Himmel iſt, wird von ihm unterſchieden und das ſind unt. And. die Throne oder Herrſchaften, oder Fürſtenthümer oder Obrigkeiten (vgl. Epheſ. 1, 21.; 3, 10.; 1 Petr. 3, 22.), welche nur perſönliche Engel ſein können. Mit dieſen Benennungen werden Stufenunterſchiede [1]) bezeichnet, die ſchon der Begriff eines organiſchen Gemeinweſens fordert. Sie haben nicht „über dieſe Welt zu ſchalten und zu verfügen und Gebieten derſelben vorzuſtehen“ [2]), ſondern als Diener um dererwillen, die ererben ſollen die Seligkeit Hebr. 1, 14., auf der Erde eine vorübergehende Function [3]). Der Gegenſtand ihrer Herrſchaft kann nur im Himmel ſein und zwar nicht im unſichtbaren, welche Benennung ſich allein auf das Allerheiligſte, auf die Herrlichkeit, bezieht, das vor der Hand ſeit dem Fall der Engel verborgen iſt und bis zur Offenbarung Chriſti in ſeiner Herrlichkeit verborgen bleibt.

Steht nach der hl. Schrift ihre Schöpfung feſt, ſo nicht minder ihre Perſönlichkeit. Sie wird zwar dem Charakter der hl. Schrift gemäß nicht unmittelbar gelehrt, aber überall vorausgeſetzt. Auch ihnen hat Gott ein Sein und Leben verliehen, damit ſie daſſelbe frei wollend und erkennend verwirklichen und ſich dadurch als freie ſelbſtbewußte Perſonen

[1]) Gegen Hofmann a. a. O. I. 347.
[2]) Gegen Hofmann a. a. O. I. 347.
[3]) So Dan. 10, 13.

ſetzen. Sie gleichen darin den Menſchen, und wir werden daraus ſchließen können, daß ſie ihnen auch in andern Beziehungen ähnlich ſind. Dahin gehört die Leiblichkeit, die ihnen nothwendig eignen muß, wenn ſie geſchaffene Weſen ſind [1]) und wenn ſie einen Organismus bilden. Das Letztere wird nicht beſtritten werden; die hl. Schrift nennt ſie an einigen Stellen ein Heer 1 Kön. 22, 19.; Pſ. 148, 2.; Offenb. 19, 4., und den gleichen Begriff involvirt auch die Benennung: Elohim Zebaoth. Unmöglich kann aber unter einem Organismus eine kahle Menge von gleichen Einheiten ohne mannigfaltige Unterſchiede und ohne organiſche Gliederung verſtanden werden. Das wäre ein Aggregat. Der Begriff des Organismus fordert eine dynamiſche Verbindung der verſchiedenen Glieder, welche ihn conſtituiren, zu einem in ſich geſchloſſenen Ganzen [2]). Wenn die Glieder alle gleiche Dignität und alle einerlei Geſchäft und einerlei Beſtimmung hätten, ſo würden ſie ſich eher abſtoßen als verbinden. Ein Organismus wird vielmehr Glieder von verſchiedener Dignität und von verſchiedener Beſtimmung haben, welche ſich gegenſeitig fordern und bedürfen und ſich wechſelſeitig ergänzen und auf einander wirken Röm. 12, 4. 5.; 1 Kor. 12, 27.; Epheſ. 4, 16. Wenn nun ein Organismus aus perſönlichen Weſen beſteht, ſo kann er nur dann in Wahrheit ein ſolcher ſein, wenn ſie individuell beſtimmt ſind, d. h. wenn ſie vermöge ihrer Individualität, welche wir als die relative Perſönlichkeit bezeichnen, auf einander angewieſen ſind. Die Individualität iſt gleichſam das Negative der kreatürlichen Perſönlichkeit, durch welche ſie auf andere Perſönlichkeiten bezogen iſt und den Einwirkungen derſelben offen

---

[1]) Schleiermacher, der chriſtl. Glaube. 2. Aufl. II. 531: „Die Vorſtellung eines endlichen geiſtigen Einzelweſens kann man ohne die eines organiſchen Leibes gar nicht vollziehen.“ Lücke, deutſche Zeitſchr. für chriſtl. Wiſſenſchaft. 1851. S. 67.

[2]) F. J. Stahl, Fundamente einer chriſtlichen Philoſophie. S. 15: „Da iſt Organismus, wo das Leben des ganzen Körpers in jedem Theile enthalten iſt.“

ſteht. Dieſer individuelle oder negative Charakter der Perſönlichkeit iſt ebenſowohl der Mangel wie der Vorzug derſelben, der Vorzug, weil ſie dadurch von andern unterſchieden und in ſich ſelbſt beſtimmt iſt, — ein Mangel, weil dieſe Beſtimmtheit eine einſeitige und relative und darum der Ergänzung bedürftige iſt. Ueber dieſem Unterſchied darf aber nicht überſehen werden, daß ſämmtliche Glieder dieſes Organismus etwas Gemeinſames, eine gemeinſame Exiſtentialbedingung haben müſſen, denn ohne ſie würden ſie nicht zu einer concreten Einheit verbunden ſein. Dieſe Einheit wie jener Unterſchied ſind beide gleich nothwendig zur Conſtituirung des Organismus. Jener negative oder paſſive Charakter und dieſe gemeinſame Exiſtentialbedingung wird im Weſen der kreatürlichen Perſönlichkeit begründet ſein und beide aus einer Wurzel hervorgehen. Die Glieder des Organismus ſtehen in einer ſtetigen Wechſelwirkung; jedes Glied öffnet ſich mithin dem andern, offenbart ſich ihm, denn ohne dieſe Offenbarung würde das letztere nichts von jenem wiſſen, und ohne dieſes Oeffnen gegen die andern Glieder würde es keine Einwirkung von ihnen erfahren können. Dieſes ſich Offenbaren und Oeffnen iſt aber nicht in ihr Belieben geſtellt, ſondern es iſt ſchlechthin nothwendig, da ſie nur als ſolche im Organismus beſtehen und gedeihen können. Ein reiner Geiſt kann ſich nun aber weder offenbaren, noch ſich für die Einwirkungen Anderer öffnen; *er iſt ſchlechthin in ſich ſelbſt reflectirt, ohne alle Beziehung zu einer Außenwelt, die für ihn überhaupt gar nicht exiſtirt.* Dieß iſt eine im Weſen des reinen Geiſtes begründete Behauptung. Es iſt eine allgemeine, auch auf die Engel anwendbare Wahrheit, welche v. *Schubert*[1]) in den Worten ausſpricht: „Die Seele würde eine andere Seele nicht erkennen, gäbe ſich dieſe nicht als dienend mit einem unterwürfigen Leiblichen der andern Seele hin, mit einem Leiblichen, auf welches dieſes ſelber wie auf den eigenen Körper

[1]) Geſchichte der Seele. 4. Aufl. II. 437.

einzuwirken vermag." Da im Leibe sich die individuelle Seele reflectirt, so ist die Leiblichkeit selber eine individuell bestimmte. Sie ist mithin die gemeinsame Existentialbedingung der persönlichen Wesen, das äußere Band, das sie unter einander verbindet. Aus diesen, wenn auch nicht klarbewußten Gründen müssen auch die Apologeten der absoluten Geistigkeit der Engel eine irgend welche Leiblichkeit derselben wieder zulassen. So meint Delitzsch[1]: „Das Wahre an der Leiblichkeit der Engel ist dieß, daß ihr geistiges Wesen kein in sich verborgenes, sondern ähnlich dem Göttlichen ein erschlossenes, offenbares, ausgestaltetes ist; sie haben eine Doxa aus sich und an sich, welche man ihren Leib nennen kann." Und ähnlich sagt F. W. Schultz[2]: „Aus dem Umstand, daß die Engel überall so leicht und so ohne Weiteres in einer, wie es scheint, ganz menschlichen Gestalt auftreten, folgt doch nichts anderes, als daß sie den hl. Schriftstellern als Wesen vor Augen stehen, welche nicht ein in sich verborgenes, sondern sich selbst erschließendes und offenbarendes und zudem kreatürlich menschliches Wesen haben." Schultz wolle nur erklären, wie die Engel sich selbst erschließen und offenbaren können — ohne Leiblichkeit, und ob denn diese Leiblichkeit, in welcher sie „vor Augen stehen", also sinnlich wahrnehmbar sind, wirklich und wahrhaft eine Offenbarung ihres Innern, ihres Selbst ist. Ist sie das nicht, dann ist sie auch keine Offenbarung, ist sie aber dieß und ist sie eine adäquate Offenbarung, dann muß doch der Geist die Disposition haben sich verleiblichen zu können. Besitzt er diese Disposition, dann sieht man nicht ein, wie er jemals ohne Leiblichkeit sein könnte. Denn Gott hat diese Disposition sicher nicht zu dem Zwecke in den Geist gelegt, damit er sie beliebig verwende, sondern die Kraft der Verleiblichung hängt ebenso wenig wie die Kraft des Wachsthums von der Willkühr ab. Wo jene Kraft ist, da wird sie sich auch nothwendigerweise von der Entstehung des per-

[1]) Bibl. Psychol. S. 48.

[2]) a. a. O. S. 190.

ſönlichen Weſens an äußern, ſo daß es niemals ohne Leiblichkeit ſein kann. Schultz betrachtet die Engel nur in ihrer Beziehung zum Menſchen, hat aber ganz überſehen, daß ſie keine Einſiedler im Himmel ſind, ſondern ein Gemeinweſen bilden [1]). Sie werden alſo gegenſeitig ſich ſtets offenbaren, da eine Unterbrechung dieſes Verhältniſſes ja gar nicht denkbar iſt, und das Medium dieſer Offenbarung kann gar nichts anderes als ihre Leiblichkeit ſein, die ſie mithin von Haus aus als die nicht nicht ſein könnende Bedingung ihrer organiſchen Verbindung ſtets beſitzen müſſen. Schultz iſt mithin durch ſeine eigenen Prämiſſen, wenn er ſie nur gründlich ausdenken will, genöthigt, eine Leiblichkeit der Engel anzuerkennen [2]).

---

[1]) Schöberlein, Jahrb. f. d. Th. 1861. S. 79: „Es iſt eine urſprüngliche Ordnung der Dinge und die ewiglich bleibt, daß die einzelnen Weſen ihren Beſtand neben einander haben, da nur auf Grund wirklicher Beſonderung und Selbſtſtändigkeit derſelben ein wahres Leben der Gemeinſchaft, wie das Weſen des Reiches Gottes es fordert, beſtehen kann.“ Ein ſolches Nebeneinander iſt gar nicht denkbar ohne Raumbeziehung und Leiblichkeit.“

[2]) Schultz pflegt zuweilen das, was ihm bei Anderen, wie z. B. die Annahme der Leiblichkeit der Engel, nicht zuſagt, der Theoſophie aufzubürden. Wir bemerken zuerſt dagegen: Die Kirchenväter der vier erſten Jahrhunderte, die noch Niemand Theoſophen genannt hat, erkennen wohl ohne Ausnahme die Leiblichkeit der Engel an. Es geht Schultz mit dieſer Behauptung wie mit jener, daß die ſ. g. Reſtitutions-Hypotheſe aus — der deutſchen Mythologie entlehnt ſei. Wie jene ſo iſt auch dieſe falſch, vgl. Bd. 1. S. 206—217. und dazu noch Gregor v. Nyſſa, welcher (vgl. die St. bei J. Huber, die Philoſophie der Kirchenväter. 1859. S. 193.) ebenſo wie Origenes die grobe Körperlichkeit unſerer Welt in Folge des Falls Satans entſtehen läßt. Zweitens: Die heil. Schrift iſt viel theoſophiſcher gerichtet, als man gewöhnlich meint. Man mag dieß beſtreiten, aber dann legt man nur das Geſtändniß ab, daß man keinen Sinn für die Tiefen der Schriftwahrheit und für das in ſich geſchloſſene Schriftſyſtem hat. Was endlich (S. 235.) den Vorwurf der Verdrehung des klarſten Schriftwortes betrifft, weil ich das „es werde Licht“ nicht auf ein abſolutes Schaffen, und die Formel: es werde „Morgen und Abend“ nicht auf den Wechſel von Abend und Morgen beziehe, ſo gebe ich gerne zu, daß eine oberflächliche Betrachtung den Unterſchied zwiſchen dem abſoluten Schaffen (ברת) und dem relativen

Das bleibt eine unwiderlegbare Wahrheit, daß reine Geiſter nicht in Verbindung mit andern Geiſtern gleicher Art oder auch mit ſolchen, welche mit einem Leibe bekleidet ſind, treten können. „Die allgemeine Möglichkeit," ſagt Fichte vortrefflich, „daß die Weltweſen auf einander wirken und jedes in jedem beſtimmte Veränderungen hervorbringen könne, beruht in erſter Inſtanz auf der ihnen allgemeinen Exiſtentialbedingung ſich ausdehnende (raumſetzende) und dauernde (zeitſetzende) Kraftweſen zu ſein. Dieß hat ſich als erſte, ſo zu ſagen äußerliche conditio sine qua non alles Weltzuſammenhanges und ſeiner Ereigniſſe ergeben, denn allein in Folge der ihnen allen eigenen Ausdehnungskraft und Dauerbarkeit wird es wirklich begreiflich, wie die Weltweſen ſich gegenſeitig offen ſtehen, Blöße ſich geben können zu wechſelsweiſen Kraftwirkungen auf einander und wie ſie zugleich zu dauerndem Beſtehen geeignet ſind. Durch Ausdehnung exiſtiren ſie für einander, durch Dauer beharren ſie in ſich ſelbſt. Aber dieß iſt nur die äußere, ſo zu ſagen endliche Bedingung ihrer Exiſtenz und ihrer Wechſelwirkung. Jene Möglichkeit gegenſeitigen Verkehrs beruht nicht bloß auf ihrem formellen Ineinander und Nebeneinander in der gemeinſamen Sphäre von Räumlichkeit und Zeitlichkeit, ſondern weit tiefer noch ſetzt es voraus ein qualitatives Urbezogenſein, einen innerlichen, alle harmoniſirenden Zuſammenhang, der aus ihnen ein Weltganzes (Kosmos), ein geſchloſſenes Syſtem ſich erhaltender Weltweſen bildet." Mit Recht macht er anderwärts [1])

Werden (היה) und Machen (עשה), welchen die Urgeſchichte conſequent feſthält, nicht erkennen kann, und verweiſe für die Erklärung jener Formel auf meine Schrift: Die Einheit der Urgeſchichte. S. 118 ff., welche Schultz nirgends nennt und noch viel weniger widerlegt. Er ſcheint von der Anſicht auszugehen, daß, was für ihn nicht in der hl. Schrift ſteht, das ſei überhaupt nicht darin enthalten, ohne zu bedenken, daß die Gaben verſchieden vertheilt ſind. Er hat, um mein Urtheil über ſeine Schrift abzugeben, die bibliſche Urgeſchichte den Anforderungen unſerer Zeit, welcher im Allgemeinen die Concentration und namentlich der gründliche Blick in der die Welt und ihre Geſchichte bewegenden Mächte abgeht, mundgerecht gemacht.

[1]) Anthropologie. 2. Aufl. S. 27. u. 38.

darauf aufmerksam, daß jedes reale Wesen, sofern es in Wechselbeziehung zu andern realen Wesen trete, auch räumliche Wirkungen hervorbringen, Object des äußern Sinnes werden, daß die Metaphysik, Physik, wie Psychologie darauf bestehen müsse, daß nur das Gleiche, innerlich Verwandte, in gemeinsamer Sphäre Stehende auf einander wirken könne.

Die allgemeine Existentialbedingung aller sich ausdehnenden oder sich verleiblichenden Kraftwesen ist mithin in der durch die individuelle Persönlichkeit bestimmten Leiblichkeit, oder mit andern Worten in ihrer Kreatürlichkeit und Endlichkeit, wodurch sie auf einander angewiesen sind, begründet. Um dieß noch etwas eingehender nachzuweisen, lassen wir zunächst einige Sätze des großen Leibnitz folgen, welche im genauen Zusammenhang mit unserer bisherigen Ausführung stehen. Er unterscheidet zwischen einer ersten und zweiten Materie. Die erste Materie ist jeder Entelechie wesentlich und kann niemals von ihr getrennt werden, weil sie nur durch dieselbe ist, was sie sein soll und weil diese Materie das passive Moment der ganzen Substanz oder der Persönlichkeit ist. Wenn auch Gott vermöge seiner absoluten Macht diese persönliche Substanz der zweiten Materie entkleiden kann, so kann er ihr doch nicht die erste entziehen, denn er würde sie absolut rein (totum purum), oder zum reinen Geist machen, wie er allein selbst ist [1]). Es ist den Kreaturen natürlich, eine materielle Unterlage zu haben, auch sind sie nicht auf andere Weise möglich, wenn nicht Gott durch ein Wunder die Function (munus) derselben suppliren will [2]). Reine Geister (außer Gott) kann es daher gar nicht geben. Da sie rein aktive Entelechien sind, so bedürfen sie eines passiven Princips, durch welches sie erst ihrer Idee als Kreaturen entsprechen [3]). Die erste Materie, d. i. das passive Moment ist von dem aktiven Princip unzertrennlich und

[1]) Vgl. Erdmann, Leibnitii op. phil. 1840. p. 440. 436. 157.
[2]) p. 440.
[3]) p. 464.

der Entelechie urſprünglich anerſchaffen [1]). Eine ſchlechthin aktive Kreatur kann es nicht geben [2]).

Dieſe Anſicht läßt ſich ſehr leicht bibliſch begründen. Was zuerſt den Begriff der Materie betrifft, ſo betrachtet auch die hl. Schrift dieſelbe als die Grundlage und Vorausſetzung aller perſönlichen Weſen. Wie die Schöpfung der Erde der Schöpfung des Menſchen vorausgeht und jene in dieſem als ihrer Epitome culminirt, mithin auf's engſte mit ihm organiſch verbunden iſt, ſo geht auch die Schöpfung des Himmels der der Engel voraus. Da ſie ungeachtet ihrer Verſchiedenheit vom Menſchen dennoch auch irgend eine Verwandtſchaft mit ihm haben müſſen, wenn das Univerſum einen Organismus bildet und einſt alles unter ein Haupt zuſammengefaßt werden ſoll Epheſ. 1, 10. 20. 22.; 1 Petr. 3, 22., und da dieſe Verwandtſchaft nur in einer gemeinſamen Exiſtentialbedingung beſtehen kann, ſo werden ſie einen Leib und alſo einen geſchöpflichen Geiſt — denn beides läßt ſich nicht trennen — beſitzen [3]) und mithin auch mit der Welt, die ſie bewohnen [4]), in enger organiſcher Verbindung ſtehen. Auch die Individualität hängt auf's genauſte mit der geſchöpflichen Natur des Menſchen zuſammen. Ueberhaupt iſt die Natur die Vorausſetzung und Bedingung der Individuation. Die Seele, der Mittelpunkt der kreatürlichen Perſönlichkeit, iſt eine ſchöpferiſche Evolution derſelben. Wenn die Engel individuelle Perſönlichkeiten ſind, ſo wird auch der gleiche Modus der Schöpfung bei ihnen wie bei den Menſchen anzunehmen ſein. Als perſönliche Weſen ſind ſie ſich ſchlechthin gleich, als individuelle hat jedes ſeine Beſtimmtheit, durch welche es ſich von allen übrigen unterſcheidet:

[1]) p. 456.

[2]) p. 161.

[3]) Leibnitz a. a. O. p. 311. Il y a encore une autre différence entre Dieu et les esprits créés, c'est qu'il faut à mon avis que tous les esprits créés aient des corps, tout comme notre ame en a un. — La philosophie vulgaire admet aisément toute sorte de fiotion; la mienne est plus sévère.

[4]) Kurtz, Bibel und Aſtronomie. 4. Aufl. S. 139.

ſie iſt das paſſive Moment, durch welches ſie ſich gegenſeitig Blöße geben und ſich wechſelſeitig zu ergänzen berufen ſind. Man könnte vielleicht behaupten wollen, daß die Engel als reine und dennoch als individuelle Geiſter von Gott geſchaffen ſeien, allein da reine Geiſter ſich gegenſeitig nicht erſchließen oder offenbaren können, ſo müßte ihnen die Individualität zur abſoluten Schranke werden, die keine Ergänzung zulaſſen würde; ſie wären verurtheilt, Einſiedler im Schöpfungsorganismus, dem ſie gar nicht angehören können, zu ſein und zu bleiben [1]). Ein Band zwiſchen ihnen und den Himmeln, welchen die hl. Schrift mit Unrecht ihre Behauſung Judä 6. [2]) nennen würde, könnte nicht vorhanden ſein. Die Himmel ſelbſt aber ſind als individuelle Abbilder der der Schöpfung zugewandten Herrlichkeit nicht ohne leibliche oder ſtoffliche Beſchaffenheit. Ein reiner Geiſt würde als ſchlechthin in ſich ſelbſt reflectirte Monade abſolut zeit- und raumlos ſein und zu den Zeit- und Raumverhältniſſen, welche man ſelbſt den Himmeln nicht ganz abſprechen kann, in gar keiner Beziehung ſtehen, wenn man ſie nicht als Schöpfer deſſelben betrachten will [3]). Ein ſolches zeit- und raumloſes Weſen beſitzt keine Anknüpfungspunkte, noch irgend eine Empfänglichkeit für fremde Eindrücke und Einwirkungen. Entweder iſt es, wenn es als ein perſönliches

[1]) Leibnitz a. a. O. Dieu seul est au dessus de toute la matière, puis qu'il en l'auteur; mais les créatures franches ou affranchies de la matière, seroient detachées en même tems de la liaison universelle et comme les déserteurs de l'ordre général.

[2]) Kurtz a. a. O. S. 137: „Schon daß den Engeln nach der Schrift (Judä V. 6.) eine kosmiſche Behauſung angewieſen iſt, ſcheint zu der vorauszuſetzenden Annahme engeliſcher Leiblichkeit zu berechtigen, denn Leiblichkeit und Behauſung ſind zuſammengehörige, einander bedingende Begriffe und der Geiſt als ſolcher, in ſeinem An- und Fürſichſein, in ſeiner Ueberleiblichkeit und Leibloſigkeit, bedarf keiner kosmiſchen Wohnſtätte; nur ſeine Leiblichkeit erfordert und bedingt eine ſolche, macht ihm eine ſolche zum Bedürfniß."

[3]) Leibnitz a. a. O. p. 537. S'il n'y avait que des esprits, ils seraient sans la liaison nécessaires, sans l'ordre des têms et des lieux.

betrachtet wird, absolut aus, durch und in sich, ein absoluter Geist ohne alle individuelle Bestimmtheit, oder es gelangt, wenn es letztere besitzt, zu keinem Selbstbewußtsein, weil dazu jegliche Anregung von Außen, die es als individuelle Persönlichkeit bedarf, völlig fehlt. Das ist eine unverbrüchliche göttliche Ordnung, daß alle kreatürlichen Persönlichkeiten nur durch gegenseitige Handreichung und in stetiger Wechselwirkung ihre Bestimmung erreichen. Damit steht die Lehre von der absoluten Geistigkeit der Engel im schärfsten Widerspruch. Nach ihren Grundlagen hat Martensen [1]) ganz recht, wenn er sie nur als vorgestellte Persönlichkeiten, als Personificationen betrachtet. Von dem Standpunkt dieser neuen Kirchenlehre ist es unmöglich, daß ein Theil dieser Engel sich wider Gott empört hat, daß die Mehrzahl ihrer Bestimmung getreu geblieben ist und im Gehorsam gegen ihren Schöpfer verharrte. Das Prädicat der Heiligkeit würde ihnen die hl. Schrift mit Unrecht ertheilen; von einer Erfüllung des Willens Gottes auf der Erde wie im Himmel von einer Freude der Engel über die Sünder, welche Buße thun, von einem Wunsch derselben, in den Rathschluß Gottes einzuschauen 1 Petr. 1, 2. könnte eben so wenig die Rede sein, wie davon, daß den Fürstenthümern und Herrschaften im Himmel die mannigfaltige Weisheit Gottes an der Gemeinde kund werde. Als reine Geister stünden sie schlechthin außerhalb der Entwicklung des Rathschlusses Gottes und würden auch nicht mittelbar an den Früchten der Erlösung theilnehmen können. Und welche monströse Behauptung wäre es doch, wenn man die Leiblichkeit der Engel, mit welchen der Herr zum Gericht erscheint, leugnen wollte! Wie er, so werden auch sie sichtbar, also mit einem Leibe bekleidet sein. Während aber der Herr mit einem wirklichen, ihm schlechthin eignenden, adäquaten Leibe erscheint, werden die Engel nur Scheinleiber haben, von welchen man nicht weiß, woher sie sie nehmen. Ihre leibliche Erscheinung

[1]) Christliche Dogmatik. 1856. S. 121.

hätte keine objective Wahrheit und Realität. Die Engel, welche seine Unterthanen als Genossen seines Reiches sind, ja welche er seine Engel Matth. 16, 27.; 13, 41.; 24, 31., vgl. Mark. 13, 32. nennt, wären schlechthin von ihm ihrer Natur nach verschieden. Der Herr, der in leiblicher Gestalt auf dem Stuhl der Herrlichkeit thront, würde über reine Geister herrschen, welche doch mit ihm als solche in keinerlei Verbindung stehen könnten. Auch die Cherubim werden in der hl. Schrift stets in leiblicher Gestalt dargestellt, nirgends aber angedeutet, daß solche der Symbolik angehört. Die hl. Schrift würde selber die Schuld an dem Aberglauben oder an dem Irrthum tragen, der die Engel als beleibte Geister betrachtet, weil sie durchweg als solche erscheinen, ohne daß sich irgendwo mittelbar oder unmittelbar eine Andeutung fände, daß dieser leiblichen Erscheinung keine objective Realität zukomme. [1])

---

[1]) Philippi sagt mit Recht a. a. O. III. 372: „Der Hades wird sich zur Geenna vollenden, und diese Vollendung vornehmlich in dem Uebergang der geistigen Pein in die geist-leibliche Pein bestehen." In diesen Pfuhl von Feuer und Schwefel wird der Teufel und alle, die nicht geschrieben sind in dem Buch des Lebens, geworfen, Offenb. 20, 10. 15. Beide sind zwar an dem gleichen Ort der Qual, aber sie erleiden sie nicht in gleicher Weise, der Teufel nur in geistiger — denn auch er wird wie die Engel keinen Leib haben — die gottlosen Menschen in geistiger und in leiblicher. Es ist nun keine Frage, daß der Zustand der letzteren, der Verführten, ein viel entsetzlicherer wäre als der Satans, des Verführers. Aber müßte man denn nicht in diesem Falle die Strafgerechtigkeit Gottes eine ungerechte nennen? Und welche Bedeutung soll denn der Pfuhl von Feuer und Schwefel für einen reinen Geist haben, der davon gar nicht berührt wird? Wie doch sollte er in diesem Pfuhl, der doch nicht bloß einen Zustand, sondern eine Oertlichkeit bezeichnet, bewahrt werden können, wenn er als reiner Geist schlechthin raumlos ist und also in gar keiner Beziehung zu einer Räumlichkeit stehen wird? Wir sind zwar weit entfernt, an sinnliche Flammen zu denken, allein wir sagen mit W. Hoffmann, a. a. O. S. 38: „Was die Schrift von einer Feuer-Hölle verkündigt, ist wörtlich wahr. Sie schildert uns damit, was die Verdammten innerlich fühlen und äußerlich empfinden werden, denn das Außen und Innen gehören ja in der Persönlichkeit

Wir ſehen, wie ſchlechthin nothwendig die Annahme iſt, daß die Engel von Haus aus mit einem Leibe bekleidet ſeien. Wollte man aber ſagen, daß der Geiſt der Engel für die Bezogenheit auf die Welt beſchaffen wäre, ſo müßte ihnen Gott dieſe Beſchaffenheit verliehen, ſie alſo dazu geſchaffen haben, und andrerſeits könnte ihnen Gott dieſe Bezogenheit zur Welt nur durch eine Leiblichkeit geben, wie er denn ſelbſt zu derſelben, deren Idee im göttlichen Rathſchluß geſetzt iſt, in ihrer Verwirklichung und in ihrem Daſein nur durch eine Verleiblichung ſeiner in ſeinem Sohne treten, ja nur durch ihn ſie ſchaffen kann, wenn doch die Schöpfung der Welt durch den Sohn nicht in einer Willkühr oder in einem Zufall ihren Grund hat. Endlich ſteht eine reine Geiſtigkeit der Engel im entſchiedenen Widerſpruch mit der nachgewieſenen Thatſache, daß die Leiblichkeit der Anfang und die Grundlage aller Offenbarung Gottes iſt. Iſt in dem Erſtgebornen aller Kreatur, in dieſem ſichtbaren Ebenbild des unſichtbaren Gottes das All der Dinge, mithin auch die Engel geſchaffen, ſind auch die Urprincipien der Engelwelten von Gott in der Herrlichkeit geſetzt, ſo iſt ſchon die Grundvorausſetzung derſelben eine leibliche, die allerdings erſt durch den Sohn in's Daſein eingeführt wird. Der geſchöpfliche Geiſt der Engel, der mit ſeiner Behauſung in einer genetiſch-organiſchen Verbindung ſteht, trägt das Princip der Leiblichkeit urſprünglich in ſich. Endlich iſt nicht einzuſehen, warum man mit einer ſo großen Tenacität, ja Gereiztheit die reine Geiſtigkeit der Engel behauptet. Geſchieht es darum — denn Schriftgründe kann man keine dafür beibringen —

---

zuſammen und Eins bringt das Andere hervor. Der äußere Zuſtand, der Ort in dem ſie ſich befinden, wird völlig ihrem innern Zuſtand entſprechen. Wenn die Seligkeit und Herrlichkeit nicht bloß ein inneres Gefühl und eine innere, ſondern auch eine geiſt-leibliche Zuſtändlichkeit iſt, ſo wird das Gleiche auch von dem Ort der Qual gelten." Auch Philippi (S. 371) ſcheint ſich der Bejahung der Frage, ob nicht an ſich die geiſtleibliche Pein auch eine geiſtleibliche Perſönlichkeit erfordere, zuzuneigen. Vgl. Auguſtin de civit. Dei, l. XXI. c. 20.

weil man die Geiſtigkeit als einen Vorzug im Vergleich mit der Leiblichkeit betrachtet, ſo ſtellt man, anderer Gründe zu geſchweigen, die Engel höher als den Sohn Gottes, der uranfänglich mit einer Leiblichkeit bekleidet iſt und ſie jedenfalls in ſeinem erhöhten Zuſtande beſitzt [1]).

Die heil. Schrift, welche ſich nur auf den Menſchen beziehen kann, und darum auch nur das enthält, was ihn unmittelbar angeht, wird ſelbſtverſtändlich keine directen Ausſagen über die Leiblichkeit der Engel enthalten. Daß ſie als leibliche Weſen zu betrachten ſeien, dafür hat ſie genügend durch die wiederholt bezeugte Thatſache ihrer Erſcheinung in menſchlicher Geſtalt geſorgt. Eine Stelle ſcheint jedoch nur dann gründlich verſtanden werden zu können, wenn man anerkennt, daß die Engel mit einem Leibe bekleidet ſind. Matth. 22, 30.; Mark. 12, 25. ſagt der Herr von den Auferſtandenen, daß ſie nicht freien, weil ſie wie die Engel in den Himmeln ſind. Man hat ſchon öfter dieſe St. als einen Beweis für die Leiblichkeit der Engel angeführt [2]). Hofmann [3]) bemerkt dagegen: „Es heißt ja nicht, daß die Auferſtandenen eine Leiblichkeit wie die Engel haben, ſondern, daß ſie, ob zwar in Leiblichkeit, doch engelgleich ſein werden, weil nämlich ihr Leib ein geiſtlicher Leib iſt, welcher Fortpflanzung und Tod gleicher Maßen ausſchließt.“ Allein wie konnte doch der Herr ſagen, daß ſie wie die Engel ſein

[1]) Es iſt bezeichnend für dieſe Lehre, daß ſie erſt in der ſpiritualiſtiſch-rationaliſtiſchen Periode der Scholaſtik Geltung gewonnen hat. Sie beruht auf einer Verkennung des Weſens der Leiblichkeit, ihres immanenten Verhältniſſes zum Geiſte und ihres thatſächlichen Ineinanderſeins. Leibnitz, a. a. O. p. 439 ſagt treffend: Sententia de omnimoda sejunctione angelorum a corporibus, non rationem, non scripturam, sed solam opinionem communem scholarum pro fundamento habet. — A sententia antiquorum ecclesiae doctorum praeter necessitatem recessum est; et quasi non satis esset, veram in perplexitatem accersitae sunt fictitiae.

[2]) So Kurtz a. a. O. S. 154. Hahn a. a. O. I. 267. Meyer zu Matth. 22, 30.

[3]) a. a. O. I. 316.

werden, wenn dieſe reine Geiſter ſind. Dann würde jedes tertium comparationis fehlen, denn das verſteht ſich von ſelbſt, daß ſie als ſolche weder ſich fortpflanzen, noch dem Tode unterworfen ſind. Wenn die Argumentation eine richtige ſein ſoll, dann muß zwiſchen den Engeln und den Menſchen eine formale Gleichheit neben einer materialen Ungleichheit beſtehen. Jene iſt die Leiblichkeit, dieſe dagegen, daß die Menſchen ſich fortpflanzen und dem Tode unterworfen ſind. Sie iſt in ihrer von der geiſtigen Leiblichkeit der Engel verſchiedenen fleiſchlichen Leiblichkeit begründet[1]). Die letztere haben die Auferſtandenen nicht mehr, ſie werden mithin darum nicht mehr freien, weil ſie den Engeln gleich ſind, Luk. 20, 36., oder wie ſie eine geiſtige Leiblichkeit beſitzen[2]).

---

[1]) Beck a. a. O. I. 176. „Mit dem Ausdruck πνεῦμα (Geiſt) wird zunächſt im Gegenſatz des erdſtofflichen Lebens die Fleiſch- und Knochenhaftigkeit, die Lebensform unſeres irdiſch-räumlichen Lebens-Organismus, ſomit auch die Abhängigkeit von den irdiſch-räumlichen Lebensbedingungen und Bewegungsgeſetzen an den Engeln negirt, Luk. 24, 39, ohne daß damit ein Leibesorgan und ein demſelben entſprechendes Außenleben überhaupt ihnen abgeſprochen wäre. Denn die Schrift eröffnet uns außer und über dem unſrigen, wie es jetzt iſt, eine Sphäre des Leibeslebens, das wie das dieſſeitige in ſeiner Fleiſch- und Blut-Verdichtung in ſeinem erdſtoffigen Charakter unſerem Erd-Syſtem entſpricht, ſo auch als treue Abgeſtaltung dem himmliſchen Weltſyſtem und ebenſo der Natur eines reinen Geiſtes homogen iſt, wie unſer dieſſeitiger Leib in ſeiner jetzigen Wirklichkeit der Natur einer bloßen Seele," 1 Kor. 15, 44—50.

[2]) Stier, Reden Jeſu II. 459.: „Hiemit (daß nämlich die zur Seligkeit in jener herrlichen neuen Welt Auferſtandenen ſein werden wie die Engel) iſt uns gewiß wenigſtens geſagt, daß auch die Engel nicht (nach einer unbibliſch wunderlichen Vorſtellung, welche der ebenſo undenkbaren nackten Unſterblichkeit der Menſchen entſpricht) reine, bloße Geiſter ſind, ſondern eine himmliſche Leiblichkeit haben, denn wie könnten ſonſt die im Leib Auferſtandenen ihnen verglichen werden. Sogar noch mehr, daß es ſchwer zu leugnen ſein möchte: die Form ihrer Leiblichkeit muß der himmliſchen Menſchenform analog, wo nicht gerade dieſelbe ſein; man ſehe dafür Offenb. 21, 17.: ‚Und er maß ihre Mauer nach dem Maß eines Menſchen, das iſt eines Engels.'" Vgl. noch Plitt a. a. O. I. 236. Lange a. a. O. II. 282. 361.

Ebenſo wenig können wir die Behauptung F. W. Schultz's[1]) richtig finden. „Sehr beſtimmt," ſagt er, „ſpricht es ohne Frage gegen die Leiblichkeit der Engel, wenn ſie Hebr. 1, 14. auf Grund ihres eigenthümlichen Weſens ſchlechthin als Geiſter bezeichnet werden, denn daß ſich mit dieſer Benennung auch nicht einmal geiſtige Leiber, wie 1 Kor. 15, 44. erwähnt werden, vertragen, wird dadurch wenigſtens wahrſcheinlich, daß die verſtorbenen Menſchen nur, ſo lange ſie im Hades weilen, alſo ihrer Leiblichkeit entkleidet ſind, aber nicht mehr nach der Auferſtehung, Geiſter oder Seelen heißen." Damit ſteht nun aber die Ausſage: „denn der Herr iſt der Geiſt," 2 Kor. 3, 17. im entſchiedenſten Widerſpruch. Wenn er als der Verklärte, mithin mit ſeiner verklärten Leiblichkeit „der Geiſt" genannt wird, ſo werden auch ſeine Brüder, die ihm gleichförmig ſind, Geiſter ſein, 1 Kor. 6, 17. Ganz überſehen aber hat Schultz, daß Hebr. 12, 23. die vollendeten Gerechten Geiſter genannt werden. Zwar wird er behaupten wollen, daß dieſe vollendeten Gerechten noch im Hades weilen, oder wenigſtens noch nicht auferſtanden[2]) und mithin noch leibloſe Geiſter ſeien; allein abgeſehen davon, daß kein Verſtorbener ohne irgend welche Leiblichkeit iſt, eine Behauptung, welche wir hier nicht rechtfertigen können,[3]) ſo wird ſie theils durch Matth. 27, 52. widerlegt, theils durch Hebr. 12, 23. Mit Recht verſteht Delitzſch[4]) unter den „Geiſtern der vollendeten Gerechten" die Heiligen des A. und N. Bundes. Sie ſind Geiſter, alſo der Sünde und dem Uebel, den innern und äußern Anfechtungen des Fleiſcheslebens entrückt, und „Vollendete", an dem Ziele ihrer Beſtimmung und ihres Strebens angelangt. Der Sinn iſt nicht bloß, daß ihre

---

[1]) a. a. O. S. 189.

[2]) So Moll zu dſ. St.

[3]) Vgl. jedoch Luk. 16, 23. 24. und H. W. Rinck, vom Zuſtande nach dem Tode, 2. Aufl. S. 171.

[4]) Delitzſch zu dſ. St.

Gerechtigkeit eine vollkommene iſt, ſondern daß alles, was Gott mit ihnen bezweckte und wonach ſie glaubend, liebend, hoffend in den Schranken und unter dem Drucke des Diesſeits ſich ſtreckten, nun endlich und vollkommen an ihnen erreicht iſt. Es ſind diejenigen, welche Theil haben an der erſten Auferſtehung[1]). Röm. 8, 10 ff.; Kol. 3, 3 ff.; Jac. 1, 18.; Offenb. 14, 1—5.; 20, 4—6.; 1 Kor. 15, 23. 51.; 1 Theſſ. 4, 13—18.; Judä 14. u. ſ. w.

Es dürfte demnach feſt ſtehen, daß die Engel mit einem Leibe bekleidet ſind, dann läßt ſich aber auch der andern Annahme nicht ausweichen, daß ſie von einer leiblichen Natur umgeben, oder daß ihre Wohnſtätten — die Himmel — Welten ſind, denen eine reine, ihrem leiblichen Weſen entſprechende Stofflichkeit nicht abgeſprochen werden kann. Es folgt dieß aus der Natur der Leiblichkeit. Der Geiſt ſpinnt und webt ſich ſein leibliches Kleid nicht abſolut aus ſich ſelbſt, wenn er auch in ſich das Princip der Leiblichkeit trägt, ſondern er bedarf dazu der Bauſtoffe, die ihm von ſeiner Umgebung dargereicht werden. Dieß erhellt ſchon daraus, daß ſein Leib homogen der Natur oder der Sphäre ſein muß, welche ihm als Behauſung angewieſen worden iſt. Ohne dieſe Homogenität würde er in keiner Verbindung mit derſelben ſtehen. Der Modus der Schöpfung wird daher bei den Engeln der gleiche ſein wie bei den Menſchen, nur daß ihr Leib aus den völlig reinen, weil unmittelbar von Gott durch den Erſtgebornen geſchaffenen, Elementen der Himmel gebildet iſt. Der Leib der Engel iſt darum ebenſo wenig an ihre Wohnſtätte gebunden, wie der geiſtliche Leib der Verklärten, da ihr Leib den Geiſt nicht „beſchweren“ (2 Kor. 5, 4.) kann, ſondern der Geiſt das wie den Leib völlig durchwaltende und durchklärende, ſo auch ihn ſchlechthin beherrſchende

---

[1]) Vgl. W. Hoffmann a. a. O. S. 28. und S. 85.; E. Börner, der Erſtling der Entſchlafenen, 1864. S. 13 ff.; Rinck a. a. O. S. 239 ff.

Princip iſt [1]). Aber auch das folgt daraus, daß die Engel wegen ihrer Leiblichkeit nicht allgegenwärtig ſind — denn dieß iſt ein Attribut der abſoluten Geiſtigkeit — ſondern

---

[1]) Es ergibt ſich aus unſerer Darſtellung, daß die Annahme der Leiblichkeit der Engel nicht wie Delitzſch, Bibl. Pſychol. S. 48. ſagt, eine Wahnvorſtellung ſei, vielmehr die entgegengeſetzte Meinung auf der falſchen und ſchriftwidrigen Vorausſetzung ruht, daß der Begriff Geiſt einen Gegenſatz zum Leib bilde. Sehr ſchlimm ſtünde es aber, wenn durch unſere Anſicht die ganze Schöpfung, wie weiter behauptet wird, „in Confuſion gebracht werde, weil nichts wahrer und ſchriftgemäßer ſei, als daß, um mit Bonaventura zu reden, die Weltkreatur dreifach iſt, nämlich körperlich wie die Elemente, geiſtig wie die Engel und zuſammengeſetzt aus beiden wie der Menſch.“ (Aehnlich Schultz, a. a. O. S. 186.) Der geiſtreiche Gelehrte wird keine Schriftgründe für dieſe Behauptung beizubringen vermögen und überhaupt ſie nicht ſo ernſtlich gemeint haben, wenigſtens iſt keine weitere Confuſion in der Schöpfung zu entdecken als die, welche durch die Sünde in ſie hineingekommen iſt, obgleich einſt die Kirchenväter und in neuerer Zeit namhafte Gelehrte die Leiblichkeit der Engel anerkennen. Bonaventura hat zwar richtig geſehen, daß die Kreatur dreifach iſt, aber das, wodurch ſie ſich unterſcheidet, falſch beſtimmt. Denn einmal gibt es gar keine ſchlechthin körperlichen Elemente, ſondern ſie, wie überhaupt die Natur, iſt im allgemeinſten Sinn dieſes Wortes belebt. Aus Gottes Hand geht kein caput mortuum hervor. Es gibt keinen Stoff ohne Kraft. Die unmittelbare Vorausſetzung des Menſchen, die Erde, muß irgend ein Leben beſitzen, die Schrift ſelbſt erkennt dieß an, denn wie könnte doch das Schöpferwort ſich an ſie richten 1 Moſ. 1, 20. 24.: „die Erde bringe hervor beſeeltes Gethier. Die Erde iſt mithin der Mutterſchooß nicht bloß des Leibes, ſondern auch der Seele der Thiere und muß mithin auch Leben in ſich haben, wenn gleich daſſelbe nur durch die Macht des ſchöpferiſchen Wortes zu einem individuell beſeelten Gethier ſich geſtaltet. Damit fällt nun ſchon die Behauptung, daß der Menſch aus Leib und Seele oder Geiſt zuſammengeſetzt ſei. Das iſt überhaupt eine mechaniſche Vorſtellung, welche eben ſo ſehr die Würde des Leibes und der Seele, wie ihr Verhältniß zu einander verkennt. Wenn der Herr eine kleine Zeit unter die Engel erniedrigt worden iſt und doch ſchon vorher einen Leib hatte, ſo wird dieſer Zuſtand der Erniedrigung nicht in der Leiblichkeit, ſondern in der Fleiſchlichkeit ſeinen Grund haben (vgl. Hebr. 2, 14.). Dieſer Gegenſatz von Fleiſch

einen beſtimmten Ort und Raum einnehmen, welchen ſie jedoch mit der Gedankenſchnelle, die ihnen eignet, wechſeln können [1]). Die Sendung der Engel ſetzt eine Sphäre voraus, welche die ihnen eignende und für gewöhnlich zuſtändige Wohnſtätte iſt.

Wir haben ſchon früher [2]) nachzuweiſen geſucht, daß die Fixſterne die Wohnſtätten der Engel ſind, welche die hl. Schrift die Himmel nennt. Den Myriaden von Engeln entſpricht eine große Zahl von Himmeln und darum iſt in der hl. Schrift von denſelben in der Mehrzahl die Rede; die Gründe, welche wir für unſere auf die Schrift ſich ſtützende Annahme geltend gemacht haben, ſind noch von keiner Seite widerlegt worden [3]).

---

und Geiſt wird irrthümlicherweiſe auf den von Leib und Geiſt übertragen. Es iſt daher die Behauptung ganz unrichtig, daß der Menſch vermöge ſeiner Leiblichkeit geringer als die Engel ſei, vielmehr iſt er ſeiner Idee und Beſtimmung nach höher als ſie. Dieſer Idee nach überragt er die Engel durch die Verheißung des heil. Geiſtes, dieſes Pfandes der Gotteskindſchaft Röm. 8, 9—30. 2 Kor. 1, 22.; 5, 5.; 2 Tim. 4, 18. Eph. 1, 14., zu deſſen Empfang der Menſch uranfänglich angelegt iſt, und welchen kein Engel erhalten kann. Die Kreatur iſt mithin dreifach; ſie hat ein Leben empfangen, ohne perſönlich zu ſein wie die Natur, oder ſie iſt perſönlich wie die Engel, und auf der höchſten Stufe ſteht der Menſch, das Ebenbild Gottes. Auch der ähnlichen Anſicht Schöberleins, die Grundlehren des Heils, S. 29., nach welcher Gott die Fülle der Natur in der geſchaffenen Naturwelt, das Leben ſeines Geiſtes in der Engelwelt dargeſtellt und dieſe Gegenſätze im Menſchen zuſammengefaßt habe, können wir aus den gleichen Gründen nicht zuſtimmen; vgl. Plitt a. a. O. I. 239.

[1]) Wenn ſchon das Licht den Geſetzen der Schwere nicht unterworfen iſt und mit ungeheurer Schnelligkeit den Raum durchwirkt, wenn ſchon der elektriſche Strom mittelſt der Aetherſchwingungen in einer Secunde die Bahn um den Erdäquator zehnmal durchlaufen kann, wie beinahe unmeßbar gering wird für die Engel, welche unendlich höher ſtehen als das kosmiſche Licht, die Entfernung der Weltkörper ſein.

[2]) Bd. I. 278—294.; die Lehre v. d. Herrlichkeit, S. 78—97.

[3]) Dorner a. a. O. II. 963 ff. beſpricht die neuere Literatur über die Fixſterne als Wohnungen der Engel und entſcheidet ſich für die Anſicht Whewell's the Plurality of Worlds 1854., welcher gegen Brewſter, Life of Newton jene Annahme beſtreitet. Der Vorwurf Whe-

Da man den Fixſternen weder die Räumlichkeit, noch die Stofflichkeit abſprechen kann, ſo werden auch die Engel, die Bewohner derſelben, eine ihnen analoge und homogene Leib-

---

well's trifft uns nicht, da wir den Beweis geführt haben. Man nenne doch nur einen vernünftigen Zweck, welchen dieſe Welten haben ſollen, denn daß ſie nur darum an das Firmament geſetzt ſind, damit ſie als Lichter auf die Erde ſcheinen, iſt, abgeſehen davon, daß dieß 1 Moſ. 1, 17. nur von der Sonne, dem Monde und den zu ihnen gehörenden Planeten (vgl. m. Schrift, die Einheit der Urgeſch. S. 118 ff.) geſagt wird, nicht einmal ganz richtig, da die entfernten Sternenchöre für das unbewaffnete Auge gar nicht ſichtbar ſind. Auch widerſpricht dieſe Behauptung einem in dem ganzen All der Dinge gültigen Geſetz, daß jedes Weſen nicht nur um anderer willen da iſt, ſondern einen Zweck in ſich ſelbſt hat. Welches dieſer Zweck ſei, iſt von dieſem Standpunkt aus nicht zu ſagen. Viel umſichtiger ſpricht ſich der ausgezeichnete Forſcher Karl Becker, Allgem. Erdkunde, 1862. S. 5. aus: „Wenn Whewell zu beweiſen geſucht hat, daß die anderen planetariſchen Körper (worunter er auch die Fixſterne verſteht) unbewohnt ſeien, und nur unſere Erde bewohnt, ſo können wir das wohl zugeben: denn nur die Erde iſt für den Menſchen, wie er jetzt iſt, bewohnbar, kein anderer Planet. Aber andere Weſen können auch für andere Weltkörper organiſirt ſein, von denen wir nur keine Vorſtellung haben." Vgl. fr. O. Köſtlin, Gott in der Natur. I. 12.; T. Mayer, Lehrbuch der Aſtronomie, S. 84.; Leibnitz a. a. O. S. 657.; John Cumming, die große Trübſal. Aus dem Engliſchen, 1862. II. 42.; Oetinger, Irdiſche und himmliſche Philoſophie II. 263.: „Mich dünkt, die menſchliche Vernunft ſollte ſich nicht ſo weit wagen, den Fixſternen auch mechaniſche und finſtere Welten anzueignen; ich meines Orts halte ſolchen Raum für das wirkliche Reich der Engel, deren Leiblichkeit in einem unverzehrlichen Feuer beſteht, und ich denke, die Schrift ziele darauf mit dem Ausdruck von Scheme Kaedem Pſ. 68, 34. und Morgenſterne Pſ. 103, 20." Treffend ſagt Weiße, Stud. und Krit. 1844. S. 921.: „Daß Gott, nachdem er die Schöpfung einer Körperwelt über die Unendlichkeit des Raumes erſtreckt, die geiſtigen Segnungen, die allein dieſer Schöpfung einen Werth zu geben vermöchten, für einen unendlich kleinen Theil dieſer Schöpfung zurückbehalten hätte, dieß ſieht denn doch, wenn man nicht eine völlig grund- und vernunftloſe Willkühr darin erblicken will, einer Ohnmacht des göttlichen Schöpferwillens, einem Gebundenſein des göttlichen Selbſtbewußtſeins an jenen kleinen Theil des großen Weltganzen ſo ähnlich, daß der beſonnene Chriſt ſich gewiß zu ſolcher An-

lichkeit haben. Die Leugnung der Leiblichkeit oder Naturhaftigkeit der Himmel würde geradezu in Widerſpruch gegen das Wort des HErrn treten Matth. 26, 29.: „Ich werde hinfort nicht mehr trinken vom Gewächs des Weinſtocks, bis an den Tag, da ich's neu trinken werde mit euch in meines Vaters Reich“ [1]). Auch im Reiche der Himmel — denn des

---

nahme nur dann entſchließen wird, wenn er in der göttlichen Offenbarung ganz unwiderſtehliche Gründe, die ihn dazu nöthigen, gefunden hat. Der geſunde Menſchenverſtand lehrt den Chriſten, daß wo äußerliches, körperliches Daſein iſt, da auch Platz für eine geiſtige Schöpfung war, und daß wenn dennoch dieſer Platz, mit Ausnahme unſeres kleinen Erdballs, unbenutzt geblieben iſt, dieß aus keinem andern Grunde ſo ſein kann, als weil Gott ihn entweder nicht benutzen wollte, oder ihn nicht benutzen konnte.“ Beide Annahmen ſind mit dem Begriffe Gottes unvereinbar. Wenn Gott jene Lichtwelten geſchaffen hat, ſo haben ſie einen Zweck in ſich ſelbſt, welchen ſie nur in den perſönlichen Weſen, die ſie bewohnen, erreichen. Alles Unperſönliche und bloß Objective bezeichnet überhaupt keinen höchſten Zuſtand der Exiſtenz, denn es iſt kein Sein für ſich, ſondern es iſt nur Sein für Anderes, dem es erſcheint. Wäre bloß Objectives in der Firſtern-Welt, ſo wäre die Welt ſo viel wie nicht, denn ſie wäre für ſich ſelbſt nicht und auch nicht für Andere; eine undurchdringliche Nacht läge über ihr und verhüllte ihr Daſein. Erſt im Bewußtſein des Geiſtes erſteht ſie zur wahrhaftigen Exiſtenz, denn in ihm wird ſie gefunden, die ſich bisher ſelbſt verloren war. Vgl. fr. Lange a. a. O. II. 282. Gegen Rinck a. a. O. S. 265. bemerke ich nur Folgendes: Die hl. Schrift bezeichnet die Himmel als Wohnungen der Engel. Die Anlage und Beſtimmung der Auserwählten iſt eine unendlich höhere als die der Engel, und dieſer entſpricht nur die Herrlichkeit, wo ihr Herr iſt und wo auch ſie bei ihm ſein ſollen. Vorübergehend ſind ſie allerdings auch im Himmel, im Paradies, aber auch nur vorübergehend, denn ſie werden mit ihrem Haupte hoch erhöhet über alles Fürſtenthum ꝛc.; dennoch können ſie ſelbſtverſtändlich von da aus auch die Engelwelten beſuchen. Auch in dem neuen Jeruſalem wie auf der neuen Erde ſind viele Wohnungen und ſie ſind das Unſichtbare, was noch kein Auge geſehen hat. Das Unſichtbare der Herrlichkeit, das Erbtheil der Heiligen im Lichte, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben, iſt noch verborgen mit Chriſto in Gott.

[1]) Vgl. Meyer und Stier zu bſ. St. Der Letztere bemerkt zu Luk. 22, 16.: „Wir ſind ſo kühn aus den Worten: ‚bis daß es erfüllet

Vaters Reich umfaßt in ſeiner Vollendung die Himmel und die Erde — wird noch, gemäß ſeiner Natur und Beſchaffenheit, ein leiblicher Genuß ſtattfinden, und in demſelben mithin eine Natur vorhanden ſein, welche das hervorbringt, was dem Genuſſe dienen ſoll. Dort wird auch Gottes unſichtbares Weſen, ſeine ewige Kraft und Gottheit nicht bloß an den Werken, ſondern an der ganzen Zuſtändlichkeit dieſer Welten in weit hellerem Lichte offenbar ſein als auf unſerer armen Erde.

Wenn aber auch zugegeben werden ſollte, daß die Engel einen Leib, entſprechend der himmliſchen Natur, aus welcher ſie geſchaffen worden ſind, beſitzen, ſo wird man doch die Anſicht, daß ſie die ſelbſtbewußte Concentration des Naturlebens, die höchſte perſönliche Steigerung deſſelben ſind, nicht begründet finden, ja ſie, weil mit der Würde der Engel unvereinbar, abweiſen. Aus der hl. Schrift zwar kann man ſie nicht widerlegen, aber ebenſo wenig ſcheinen Stellen vorzukommen, welche ſie begünſtigen. Wir wollen uns nicht auf Pſ. 104, 4. berufen, obgleich wir aus der Vergleichung der Engel mit Winden und Feuerflammen folgern könnten, daß ſie mit dieſen Naturerſcheinungen etwas analoges haben müſſen, denn wir geſtehen, dieſe Analogie würde mehr enthalten, als wir meinen; die Engel könnten darnach als perſonificirte Naturkräfte erſcheinen. Allein ſollte die hl. Schrift unſere Anſicht nicht wenigſtens mittelbar andeuten, wenn ſie

---

werde im Reiche Gottes zu entnehmen, daß er ſelbſt noch jetzt in ſeiner Herrlichkeit ein gottmenſchliches Verlangen und Sehnen behalten muß nach der vollen Erfüllung des Umgangs mit den Seinen, des Eſſens und Trinkens mit ihnen im Reiche Gottes an dem Tiſche, den er Luk. 22, 30. nebſt den Thronen bei Seinem Thron in ſchwindelnder Höhe als Seinen Tiſch uns gezeigt hat." Rocholl a. a. O. S. 73.: „die Geſchichte des Reiches Gottes auf Erden als Geſchichte des Univerſum fordert ganz reale Beziehungen, und ſo müſſen alle gegenwärtigen Güter nicht nur Unterpfänder, ſondern Erſtlinge, Abſchlagszahlungen auf eben ſo reale zukünftige Güter ſein."

die Geſtirne (Fixſterne) und die Engel identificirt? Mit den Worten: Heer des Himmels werden ebenſo die Heerſchaaren der Engel 1 Kön. 22, 19.; 2 Chron. 18, 18.; Luk. 2, 13., wie die Heerſchaaren der Geſtirne 5 Moſ. 4, 19.; 17, 3.; 2 Kön. 17, 16. und dieſe wie jene als geordnete, gezählte Jeſ. 42, 26.; 147, 4. bezeichnet. Noch entſchiedener liegt die Zuſammengehörigkeit der Geſtirne und der Engel in Nehem. 9, 6.: „Du erhältſt alles lebendig (aller Himmel Himmel mit allem ihrem Heer), und das Heer des Himmels betet dich an.“ Das Heer der Himmel und das anbetende himmliſche Heer werden zwar unterſchieden, aber dennoch wieder in eine ſo nahe Verbindung geſetzt, daß das letztere als das Selbſt- und Perſonleben der Geſtirne erſcheint. Der gleiche Gedanke liegt auch Hiob 38, 7. zu Grunde, wo nach dem Parallelismus wohl darum die Morgenſterne als ſolche bezeichnet werden, die bei der Gründung der Erde lobeten, weil die Kinder Gottes, offenbar ihre Bewohner, in welchen ihr Leben zum Perſonleben ſchöpferiſch geſteigert iſt, jauchzten. Delitzſch [1]) erkennt „den in dieſer begrifflichen Zuſammenfaſſung von der Schrift angedeuteten Zuſammenhang zwiſchen Engel und Sternen an“, nennt ihn aber ein Geheimniß. Allein wenn ein ſolcher Zuſammenhang unleugbar beſteht, ſo kann er doch nur darin ſeinen Grund haben, weil auch die Engel in einem ähnlichen Verhältniß zu den Sternen ſtehen, wie der Menſch zur Erde, weil ſie nicht bloß die Bewohner, ſondern auch die Epitome derſelben ſind. Wir ſind ſogar genöthigt, dieſen Zuſammenhang anzunehmen, da auch die Engel mit ihren Wohnungen Glieder des großen Weltorganismus [2]) ſind, und darum mit dem Menſchen und

---

[1]) Zu Pſ. 148, 2. Vgl fr. J. P. Lange a. a. O. II. 578.; Kurtz, Bibel u. Aſtr. S. 346.; Umbreit, Comment. zum Hiob zu K. 38, 7.; v. Rudloff a. a. O. I. 149.; v. Coelln, Bibl. Theol. I. 186. S. 93.: „Die Verſchmelzung der Begriffe Himmelweſen (Engel) und Himmelskörper (Geſtirne) macht wahrſcheinlich, daß man ſich die Engel nicht als reine Geiſter, ſondern als leibliche Weſen gedacht habe.“

[2]) Vgl. Rocholl a a. O. S. 66 ff.

mit dem Haupte, mit dem A und O der Schöpfung irgend wie verwandt ſein müſſen. Wären ſie ſchlechthin Geiſter, ſo würden ſie durch kein gemeinſames Moment mit dem Menſchen in Verbindung ſtehen. Sind ſie aber mit einem Leibe bekleidet, ſo wird derſelbe in ähnlicher Weiſe, wie der des Menſchen, geſchaffen ſein. Ein Geheimniß iſt demnach dieſer Zuſammenhang nur dann, wenn man ſich der bibliſchen Vorausſetzung von der Leiblichkeit der Engel verſchließt.

Wenn nun aber die Engel die höchſte Concentration des Lebens der Geſtirne ſind, ſo ſcheint es bei ihnen wohl zum Selbſtleben, aber nicht zum Perſonleben kommen zu können. Wir können hier auf dieſes Bedenken noch nicht näher eingehen und bemerken vorläufig dagegen nur, daß es mit einer unrichtigen Vorſtellung von dem Leben der Geſtirne zuſammenhängt. Sie beſitzen es in einer Steigerung und in einer Fülle, die wir ebenſo wenig meſſen können, wie das Licht, in welchem ſie in ungetrübter Klarheit leuchten. Wenn nun ſchon aus dem gebundenen, von der Materie begrenzten und beherrſchten Leben unſerer Erde durch das ſchöpferiſche Wort in den Thieren ein Bewußtſein zu Stande kommt, ja wenn auch „den ſinnlichen oder ſeeliſchen (ψυχικοί) Menſchen, die keinen Geiſt haben," Judä 19., das Selbſtbewußtſein nicht abgeſprochen werden kann, wie viel höher muß das Bewußtſein der Kreaturen ſtehen, welche die höchſte Concentration eines reinen ungetrübten Lebens ſind. Der geſchöpfliche Geiſt Gottes, welcher das innerſte Centrum des himmliſchen Weſens und Lebens iſt, ſtellt ſich in ihnen auf's vollkommenſte dar. Jener geſchöpfliche Gottesgeiſt iſt Licht, und wie er nach Außen in den Engeln in hellem Glanze 2 Kor. 11, 14.; Luk. 2, 9.; Matth. 28, 3.; Luk. 24, 4. leuchtet, ſo iſt er auch ſich ſelber offenbar. [1])

---

[1]) Vgl. J. P. Lange a. a. O. II. 361.: „In dem Vermögen der Selbſtbeſtimmung, welches dem Menſchen gegeben iſt, erkennen wir die vollendete Conſequenz des Begriffs der Natur. — Wenn nun aber die Freiheit der Gipfel der Natur iſt, ohne den dieſe ſelber nicht vollendet

Schließlich haben wir noch das Verhältniß der Engel zum Menſchen und ihre Stellung im Weltorganismus etwas eingehender zu betrachten. Nach der hl. Schrift ſind die Engel Diener Gottes, die ſeiner Winke gewärtig ſeinen Thron umſtehen Dan. 7, 10.; Luk. 1, 19.; Matth. 4, 11.; Offb. 7, 11., und ſeine Herrlichkeit und Majeſtät lobpreiſen. Da wir den Thron als die der Schöpfung zugewandte Stätte der Offenbarung, und den, der ihn einnimmt, den Sohn Gottes, als den Mittler und Offenbarer Gottes kennen gelernt haben, ſo empfangen die Engel die Aufträge Gottes durch jenen, und ihr Haupt und König iſt zwar Gott, aber im Sohne, dem ſichtbaren Ebenbild des auch für ſie unſichtbaren Gottes. Sie ſind durch ihn geſchaffen Kol. 1, 16.; Joh. 1, 2.; Hebr. 1, 2. Er iſt zwar eine kleine Zeit unter ſie erniedrigt worden, als er unſer Fleiſch und Blut angenommen, aber nachdem er durch ſich ſelbſt die Reinigung unſerer Sünden bewirkt, hat er ſich auf den Thron der Majeſtät geſetzt, hoch über alles Fürſtenthum der Engel Eph. 1, 20.; 3, 10.; Röm. 8, 38.; 1 Theſſ. 4, 16.; 1 Petr. 3, 22. Er nennt ſie darum ſeine Engel Matth. 16, 27.; 13, 41.; 24, 31.; Mark. 13, 42. Als ſeine Diener Mark. 1, 13., welche ihn anbeten Hebr. 1, 6., werden ſie ihn einſt zum Gericht begleiten Matth. 8, 38.; Luk. 9, 26.; 2 Theſſ. 1, 7. Und er ſelbſt wird, weil er bei den Cherubim wohnt, der Engel Jehova's, der Engel des Bundes u. ſ. w. Mal. 3, 1.; 1 Moſ. 16, 7 ff., vgl. V. 13.; 31, 11., vgl. V. 13.; 2 Moſ. 3, 2 ff. u. ſ. w. und der Fürſt über das Heer des Herrn Joſua 5, 14. 15., vgl. Dan. 9, 25. genannt. Die hl. Schrift bezeugt ferner, daß ſie von Gott zum Dienſt für den Menſchen verwendet werden. Sie ſind die ſtarken Helden, die ſeine Befehle ausrichten Pſ. 103, 20., und ſeinen Willen verkündigen Matth. 1, 20.; 2, 13.; Luk. 1, 11., ſich um die lagern, die ihn fürchten und ſie behüten auf

---

ſein würde, ſondern nur eine unausgebaute Ruine, ſo wird ſich die Natur nicht nur auf Erden, ſondern in der ganzen Welt gipfeln müſſen in der Freiheit."

allen ihren Wegen Pſ. 34, 8.; 91, 11.; Matth. 4, 6.; Luk. 4, 10.; 16, 22.; Matth. 18, 10.; Apſtg. 12, 7., vor Sünde bewahren 1 Moſ. 16, 7.; 19, 16. 17.; 4 Moſ. 22, 22.; die Seelen der Gläubigen nach dem Tode in den Himmel tragen Luk. 16, 22., und am jüngſten Tage die Gottloſen von den Frommen ſcheiden werden Matth. 13, 49.; 31, 24.; 25, 31.; 1 Theſſ. 4, 16. Sie werden darum allzumal dienſtbare Geiſter genannt, ausgeſandt zum Dienſt um derenwillen, die ererben ſollen die ewige Seligkeit [1]) Hebr. 1, 14. Dieſe Beſtimmung aller Engel ohne Ausnahme iſt ein Zeugniß für die hohe Würde des Menſchen; er iſt das Kleinod der Schöpfung [2]).

Dieſe hohe Würde des Menſchen wird in der hl. Schrift ſehr beſtimmt angedeutet. Niemals wird von den Engeln das Gleiche ausgeſagt, was Eph. 1, 4. 5. von den Gläubigen an Chriſtum: Gott hat ſie auserwählt, ehe der Welt Grund geleget war und ſie in der Liebe verordnet zur Kindſchaft gegen ihn ſelbſt durch Jeſum Chriſtum; niemals wird bezeugt, daß ſie Erben Gottes und Miterben Jeſu Chriſti ſeien, daß ſie einſt mit Chriſto in der Herrlichkeit ſein, daß ihnen der Herr geben wird mit ihm auf ſeinen Stuhl zu ſitzen und ihnen das Reich beſchieden werde, wie es ihm ſein Vater beſchieden hat Luk. 22, 29. 30. Wie der Sohn der Erſtgeborne aller Kreatur iſt, ſo iſt der Menſch der Erſt-

---

[1]) Gut W. Hoffmann a. a. O. S. 70.: „Die Engel walten und wirken hienieden, nicht als ob der allgegenwärtige Gott ſolcher Mittelsperſonen bedürfte, weil er etwa, wie ein Menſch, da wo er ſelbſt nicht ſein kann, ſeine Stellvertreter haben müßte. Gott will, nicht: Gott muß durch die Engel wirken. Die ganze, unendliche, reiche Fülle und Mannigfaltigkeit ſeiner ſchöpferiſchen und lebendigen Kraft will er in Millionen und abermals Millionen herrlicher von ihm und zu ihm geſchaffener Perſönlichkeiten thätig und bewegt darſtellen. Es iſt die Würde und Herrlichkeit der Engel ſeine Reichsgeſchäfte thun zu dürfen."

[2]) Vgl. Ebrard, Hebrbrief S. 68.; Molitor a. a. O. II. 115. v. Meyer a. a. O. S. 109 ff. V. Schaden, Vorleſungen, S. 373.

ling der Kreaturen Jac. 1, 18. Dieſer unermeßlich hohe Vorzug bleibt allein denen vorbehalten, welche ihre Kleider helle gemacht haben im Blute des Lammes und in der Gemeinſchaft des hl. Geiſtes Fleiſch von ſeinem Fleiſche, Bein von ſeinem Gebein Eph. 5, 30., mit einem Worte, die aus Gott — aus der Herrlichkeit — geboren, der göttlichen Natur theilhaft geworden ſind 2 Petr. 1, 4. Darin iſt es begründet, daß wie der Herr ſelbſt, ſo auch ſein Leib, deſſen Haupt er iſt, hocherhöhet wird über alles Fürſtenthum, Gewalt, Macht, Herrſchaft und alles, was genannt mag werden, nicht allein in dieſer, ſondern auch in der zukünftigen Welt Eph. 1, 21—23., daß die Heiligen die Engel richten 1 Kor. 6, 3., daß ſie mit Chriſto regieren werden in die Ewigkeiten der Ewigkeiten Offb. 21, 4. 6.; 22, 5.; Dan. 7, 9. 22. 27., daß er nicht den Engeln, ſondern ſeinen Brüdern, was die Engel nicht ſind, die zukünftige Welt unterthan hat Hebr. 2, 58. Pſ. 8, 5 ff. [1]).

Der Menſch iſt als der Schlußpunkt der Schöpfung im Rathſchluß Gottes zuvorverſehen und bildet in ſeiner Verbindung mit dem Sohne Gottes den Gipfel derſelben. Die Engel nehmen nicht nur eine untergeordnete Stellung ein, ſondern ſie werden auch, da das Niedere immer dem Höheren zu dienen beſtimmt iſt, in Beziehung auf den Menſchen erſchaffen ſein. Zwar ſind ſie in unvordenklicher Zeit, „am Anfang," alſo vor den Menſchen in's Daſein gerufen worden, das hindert aber keineswegs, daß ſie für und um des Menſchen willen da ſind, da ſich der Rathſchluß Gottes erſt in der Vollendung der Zeiten erfüllen wird [2]). Auch dieſe

[1]) Aus dieſer Beſtimmung des Menſchen erklärt ſich, warum der Herr ſich nicht der Engel annimmt Hebr. 2, 16., ſondern des Samens Abrahams. „Er erfaßt die Menſchen," ſagt Delitzſch zu d. St., „um ſie überengliſcher Ehre zu würdigen."

[2]) Ph. Nicolai, Grundfeſt und richtige Erklärung des ſtreitigen Artikels von der Gegenwart Jeſu Chriſti, 1604. S. 144.: „Der Menſch iſt das Ende aller vorhergehenden Kreaturen, nämlich der Engel und der ganzen Welt, die ihm zu gut erſchaffen ſind."

ſo exceſſiv ſcheinende Behauptung wird durch einige Schriftausſagen beſtätigt. Wenn die Engel ſich freuen über jeden Sünder, der Buße thut Luk. 15, 7. 10., ſo hat dieſe Freude in ihrem Mitgefühl für das Heil der Sünder ihren Grund. Allein die Engel gelüſtet auch in das Geheimniß der Erlöſung hineinzuſchauen 1 Petr. 1, 12. Die bloße Theilnahme an dem Heil der Menſchen, das durch die Erlöſung für ihn gewonnen wird, ſcheint dieſe Begierde nicht genügend zu erklären; aber ebenſowenig kann man ihnen eine eitle Neugierde zuſchreiben, welche ſich mit ihrer Reinheit und Heiligkeit nicht vertragen würde. Die Engel wünſchen vielmehr bis auf den Grund das Weſen der Erlöſung durch Chriſti Tod und Auferſtehung zu erkennen, weil ſie ahnen, daß ihre völlige Vollendung mit derſelben in irgend einer Verbindung ſteht. Die Thatſache der Erlöſung gilt allerdings zunächſt und allein den Menſchen, allein ſie hat eine ſo unermeßliche Tiefe und iſt von einem ſo großen Werthe, daß ihre Früchte und Segnungen in irgend welcher Weiſe der ganzen Schöpfung und mithin auch den Engeln zu gut kommen werden. Es iſt in verſchiedenen Stufen und Graden alles zum Erſtgebornen aller Kreatur, dieſem Mittelpunkt der ganzen Schöpfung, geſchaffen und dieſes All der Dinge wird, wie ſchon der Begriff des Organismus erfordert, erſt dann ſeine Beſtimmung erreichen, wenn der göttliche Rathſchluß ſchlechthin vollendet werden wird. Wie alle Glieder leiden, wenn ein Glied leidet, ſo werden jene auch zu der ihnen verordneten Herrlichkeit erhoben werden, wenn der Herr mit ſeiner Gemeinde oder mit ſeinem Leibe das ewige Hochzeitmahl in der übergeſchöpflichen Herrlichkeit feiern wird. Die gleiche Anſchauung liegt auch Eph. 3, 10. zu Grunde. Denn die mannigfaltige Weisheit Gottes an der Gemeinde wird den Fürſtenthümern und Herrſchaften im Himmel nicht zur Befriedigung einer müßigen Neugierde kund, ſondern zu ihrer Förderung, zum Wachsthum in der Liebe gegen ihren Herrn und Gott, da die Offenbarung Gottes ſtets einen ſittlichen Zweck hat. Mit vollem Rechte ſagt da-

her Stier[1]): „Wenn der Geisterwelt durch die Erlösung der Menschen ein Mehreres und Neues noch von Gottes anbetungswürdigem Wesen kund wird, so sind sie doch gewiß auch von Anfang zuvorversehen für diese ihre Vollendung in der Erkenntniß und Anbetung Gottes erschaffen."

Die hl. Schrift enthält noch einige St., welche bezeugen, daß die Vollendung der Engel mit der Vollendung des Rathschlusses der Erlösung zusammenfällt. Wir betrachten nur Röm. 8, 16—23. etwas genauer. Gewöhnlich läßt man den Abschnitt über das Seufzen der Kreatur mit V. 8. beginnen, ja man geht von der Voraussetzung aus, als ob hier der Ap. eine Lehre über das Verhältniß derselben zu den Kindern Gottes beabsichtigt habe. Beides ist unrichtig.

---

[1]) Zu dss. St. I. 463. Er bemerkt ferner S. 466.: „Christus als Heiland kann den Engeln als nicht ihrer Natur verbrüdert nur auf diesem Wege der Betrachtung in der Gemeinde sich zu erkennen geben." Vgl. auch Steiger zu 1 Petr. 1, 12. — F. W. Schultz verkennt völlig das Wesen, die Stellung und die Bestimmung der Engel im Organismus des Reiches Gottes, wenn er sie a. a. O. S. 190. im Widerspruch mit Jac. 1, 18. als die Erstlinge der übrigen Kreaturen betrachtet und S. 195. mit Thomas Aq. (Summa I. qu. 62. art. 1. und 9.) lehrt, „daß sie alles, was sie überhaupt haben erlangen können, sogleich haben besitzen müssen, — auch den höchsten Grad der Seligkeit." Die hl. Schrift sagt direct und indirect das Gegentheil. Wie das All der Dinge, wie der Erstgeborne aller Kreatur eine Geschichte hat, so auch die Engel, und wie das Durchleben einer Geschichte nicht ohne eine Frucht sein kann, so auch werden die Engel einen reichen Gewinn von der Geschichte haben, in welche sie von Anfang an hineingestellt sind. Die Fülle der Liebe Gottes, welche den Engeln erst durch die Verwirklichung des Rathschlusses der Erlösung offenbar wird, ist auch ein neuer Impuls für ihre Liebe. Jener Hymnus, welchen einst die zehntausend mal tausend Engel dem Lamme, das geschlachtet ist Offenb. 5, 6—12. darbringen werden, hat sicherlich seinen Grund in der gründlichen Erkenntniß dessen, was dieses Lamm für das All der Dinge ist und vollbracht hat. Sehr gut sagt daher Stier a. a. O. S. 467: „Die Geschichte der Erdenwelt und ihres Mittelpunktes der Gemeinde wird den Himmelsgeistern in Betrachtung und Theilnahme rückwirkend noch eine eigene Geschichte."

Der Ap. hatte V. 2—13. von dem neuen Leben der Gotteskindſchaft geſprochen, das diejenigen empfangen, welche durch den hl. Geiſt in Chriſto eingepflanzt werden. In V. 14. geht er nun zu der Verheißung der Herrlichkeit über, welche die volle Erſcheinung der Gotteskindſchaft iſt. Dieſer Gedanke beherrſcht das ganze Kap. von V. 14. an. „Das Leben iſt die Befriedigung des Ich innerhalb ſeiner ſelbſt, das Andere, die Herrlichkeit, ſeine Befriedigung hinſichtlich ſeines Verhältniſſes zur Welt, denn die Herrlichkeit iſt die Erſcheinung, Ausſtrahlung gleichſam des Lebens, in dem einer ſteht. Es wird nun von vornherein klar ſein, warum es ſich im Folgenden um unſer Verhältniß zur Welt handelt. Das Verhältniß des Chriſten zur Welt iſt, das ihn leiden macht, und auf daſſelbe Verhältniß bezieht ſich dann gegentheils ſeine Herrlichkeit“ [1]).

In ſeinem Verhältniß zu Gott, welches ihm durch den hl. Geiſt als ein völlig ſicheres und gewiſſes bezeugt iſt V. 16., weiß das Kind Gottes Gott als ſeinen Vater. Was es Großes um dieſe Kindſchaft iſt, wird durch die Ausſage, daß die Kinder Gottes auch Erben Gottes und Miterben Jeſu Chriſti ſind, V. 17. angedeutet. Chriſtus iſt als der eingeborne Sohn der Erbe Gal. 3, 16—18.; Hebr. 1, 2. Die Grenzen dieſes Erbes oder Herrſchaftsgebietes ſind der Welt Enden Pſ. 2, 8., alles Geſchaffene Phil. 2, 9.; Himmel und Erde Matth. 28, 18.; die zukünftige Welt Hebr. 2, 5. oder der neue Himmel und die neue Erde. Als Miterben Chriſti empfangen die Kinder Gottes in ihm das gleiche Recht der Herrſchaft und der Macht Offenb. 21, 7. Wir können es jedoch nur auf dem Wege der Leiden erlangen, wie auch der Herr ſelber durch Leiden vollkommen gemacht werden mußte. Deßhalb verwendet der Ap. die Ausſicht auf die zukünftige Herrlichkeit zur Ermahnung willig mit Chriſto zu leiden V. 17. 18. Iſt das Leiden unumgängliche

[1]) J. C. A. Ortloph, der Brief Pauli an die Römer, 1865. S. 177.

Bedingung der Empfangnahme der Herrlichkeit, ſo liegt in demſelben zugleich ein Troſt, indem es dann, weit entfernt die Hoffnung der Herrlichkeit zu trüben, ein neues Unterpfand derſelben enthält. In der zukünftigen Herrlichkeit kommt die Kindſchaft zu ihrer vollen Erſcheinung und Vollendung und in ihr liegt auch die Bürgſchaft des Erbes. Der Schluß des V. 18. ſieht daher auf V. 14—17. zurück. Dieſe Herrlichkeit wird nun von V. 19. in ihrer unvergleichlichen Größe geſchildert [1]). Der Ap. thut dieß in eigenthümlicher, aber die Würde der Kinder Gottes ſehr beſtimmt bezeichnender Weiſe. Das ganze Schöpfungsgebiet, der Gegenſtand dieſes Erbes harrt noch ſeiner Vollendung, welche ihm nicht durch einen Willensakt Gottes allein, ſondern auch durch die Kinder Gottes und in Folge ihrer eigenen Vollendung zu Theil werden kann. Die Kreatur iſt ſolidariſch verbunden mit dem Menſchen, ſie wird daher von der Eitelkeit und von dem Dienſt des vergänglichen Weſens, von der Knechtſchaft des Verderbens erſt dann frei werden, wenn die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes offenbar wird. Die Kreatur fühlt es dunkel, daß ihre Wiederherſtellung und Vollendung von dieſer Offenbarung abhängt und darum ſchaut ſie mit ſehnſüchtigem Verlangen nach derſelben hinaus. Der Darſtellung des Ap. liegt ſehr deutlich folgender Gedankengang zu Grunde, welchen er in ſeiner plaſtiſchen, concreten Weiſe ausdrückt. Die Kreatur iſt in Beziehung auf den Menſchen als ihrem Ziel und Mittelpunkt geſchaffen und kann daher auch ihre Beſtimmung nur durch ihn erreichen. Die bevorſtehende Beſitznahme der Herrlich-

---

[1]) Der Einwand Philippi's, Comment. über den Brief an die Römer, 2. Aufl. S. 313.: „Wenn der Ap. die Größe der bevorſtehenden Dora charakteriſiren wollte, ſo würde er viel angemeſſener die Fülle der Seligkeit geſchildert haben, welche wir ſelbſt im Anſchauen Gottes beſitzen werden, ſtatt nur das ſecundäre und untergeordnete Moment der Verklärung der Natur, die uns umgeben wird, hervorzuheben," verkennt den Gedankengang und die Argumentation des Apoſtels.

keit durch die Kinder Gottes kommt der ganzen Kreatur zu gut. Die Kinder Gottes können so wenig ohne die Kreatur, wie diese ohne jene vollendet werden.

Wir haben bisher den Ausdruck „Kreatur" bald in einem engeren, bald in einem weiteren Sinne genommen, was mit einigen Worten zu rechtfertigen ist. Das Wort ἡ κτίσις bedeutet ursprünglich die Schöpfung als Akt Röm. 1, 20., dann die Schöpfung als Resultat = das Erschaffene; ἡ κτίσις ist nun entweder das einzelne Geschöpf Hebr. 4, 13.; Röm 1, 25.; Gal. 6, 15.; oder auch die ganze Schöpfung Mark. 10, 6.; 13, 19.; Kol. 1, 15.; Hebr. 9, 11.; 2 Petr. 3, 4.; Offenb. 3, 14. Der Umfang dieses Begriffes ist an uns. St. sehr verschieden bestimmt worden; von den meisten neueren Exegeten wird er mit Recht auf die vernunftlose Schöpfung bezogen. Namentlich verbietet V. 20. an die vernünftige Kreatur zu denken, weil sie nicht ohne eigene Schuld der Eitelkeit unterworfen worden ist.

Es fragt sich indessen, ob auch πᾶσα ἡ κτίσις (alle Kreatur oder die ganze Schöpfung) V. 22. in gleicher Weise zu beschränken sei? Sollte dieser im Vergleich mit ἡ κτίσις V. 19, 20. 21. offenbar verstärkte Ausdruck sich nur wieder auf die vernunftlose Schöpfung beziehen, so würde der Ap. beinahe das Gleiche nur mit andern Worten sagen, denn das ängstliche Harren ist auch zugleich ein Seufzen und Ringen nach der Erlösung. Eine solche, fast an Tautologie grenzende Wiederholung ist kaum vom Ap. zu erwarten. Endlich fordert seine Argumentation eine Steigerung. Jedes Moment derselben V. 18. 19. 21. wird durch ein γὰρ (denn) eingeführt. Wie das γὰρ V. 18. das Vorhergehende begründet, so verhält es sich auch mit dem γὰρ V. 19. 21.; das erstere sieht auf V. 18., das zweite auf V. 20. zurück. Aehnlich wird es sich auch mit οἴδαμεν γὰρ V. 22. verhalten. Es kann sich aber nicht auf V. 20. und 21. beziehen, welche die Behauptung, daß die Kreatur wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes, begründen, sondern nur auf V. 19. V. 22. enthält eine Erläuterung, warum überhaupt die Krea-

tur harrt. Weil alle Kreatur ſich ſehnt und in Geburtswehen liegt, ſo muß dieß auch von der Kreatur im engeren Sinn gelten. Der Umfang von πᾶσα ἡ κ. iſt mithin ein weiterer und umfaſſenderer als der einfache Ausdruck „die Kreatur".

Welches nun der Umfang dieſes erweiterten Begriffs iſt, ergibt ſich aus dem Zweck des Ap. Er wollte die Größe und Herrlichkeit des Erbes der Kinder Gottes ſchildern. Die Formel: alle Kreatur, wird mithin die ganze Schöpfung, Himmel und Erde und ihre Bewohner umfaſſen [1]). Es erhellt nun auch, daß ſich der Ap. keineswegs wiederholt. Von der vernunftloſen Schöpfung unſerer Erde konnte er ſagen, daß ſie ängſtlich harrt auf die Offenbarung der Kinder Gottes, weil ſie der Eitelkeit und der Knechtſchaft des Verderbens unterworfen iſt wider Willen, allein dieß gilt nicht von den Himmeln und den Engeln. Jene ſind nicht durch den Fall dieſer dem Verderben anheimgefallen, wie die Erde durch den Fall Satans und der Engel [2]). Von ihnen konnte er daher nur ein Mitſeufzen und Mitkreiſen ausſagen, weil in der vollen Verwirklichung der Gotteskindſchaft auch die Engel die ihnen von Gott urſprünglich beſtimmte Vollendung erreichen. Ihre Geſchichte iſt hineingeflochten in die große Geſchichte des Heilsrathſchluſſes Gottes und auch ſie nehmen Theil an den Geburtswehen, welche der Wiederbringung der Dinge vorangehen [3]). Das Mitſeufzen und

---

[1]) Rocholl a. a. O. S. 73. ſagt gut: „Alle Kreatur, auch die himmliſchen Heere, der ganze Kosmos, harrt wie in Geburtsſchmerzen dem Tage der vollendeten Neugeburt und Verklärung entgegen, einer Palingeneſie, die durch dieſe Erde, deren Fleiſch und Blut der Heiland angenommen, für das Univerſum vermittelt iſt."

[2]) In m. Schrift: die Einheit der Urgeſchichte S. 21 ff. habe ich nachgewieſen, daß die Erde ſchon vor dem Fall des Menſchen der Eitelkeit und dem Dienſt des vergänglichen Weſens unterworfen war.

[3]) Stier, Reden Jeſu. VI. 965.: „Die Engel ſehnen ſich nach dem Heil der Menſchen, aber ſie ſind nicht irgendwie mitgefallen."

Mitkreiſen ſetzt einen noch nicht vollkommenen Zuſtand voraus, einen ſolchen, welcher der Beſtimmung noch nicht entſpricht. Auch der Zuſtand der Engel iſt noch kein ſchlechthin vollkommener und wie die Himmel durch Geburtswehen hindurchgehen müſſen, wenn ein neuer Himmel werden wird, ſo können auch die Engel nur durch ein Mitkreiſen mit der ganzen Schöpfung zu der ihnen beſtimmten Herrlichkeit gelangen [1]).

Wir können die Beantwortung der Frage nicht umgehen, warum die Himmel einer Erneuerung und die Engel einer Vollendung bedürfen. Man betrachtet den Himmel als den Ort der Vollkommenheit, der mithin auch ſeiner Idee ſchlechthin entſpricht. Auch ſcheint der Begriff Gottes zu fordern, daß das, was er in's Daſein ruft, an keinem Mangel leiden, ſondern ſeine Herrlichkeit, wenn auch in kreatürlicher Weiſe abſpiegeln werde. Von Gott können nur gute Gaben, Gaben des Lichtes und Lebens kommen und wie ſollten ſie einer Vervollkommnung fähig ſein? Dagegen bezeugt nun die hl. Schrift: „die Himmel werden veralten wie ein Gewand, wenn du ſie verwandeln wirſt" Pſ. 102, 26. 27.; „ſie werden zerreißen wie ein Rauch" Jeſ. 51, 6. 13, 10. [2]). Worin iſt nun dieſes Veralten der Himmel gegründet? Daß Satan und ſeine Engel, wie Auberlen [3]) annimmt, auch

---

[1]) Wenn wir in der Ausſage: „alle Kreatur," die Engel mitbegreifen, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß auch die Heiden, überhaupt die ungläubige Menſchheit, nicht ausgeſchloſſen werden kann. Von ihnen wird jedoch nur ein Mitſeufzen und Mitkreiſen ausgeſagt und zwar mit vollem Rechte. Es iſt ein unruhiges Sehnen und Wogen, was der Ap. ein Seufzen nennt, in jedes Menſchen Herzen, bis es ſtill wird durch Gnade und fröhlich in ſeinem Erlöſer. Das Wort des Ap. hat noch eine beſondere Bedeutung für die damalige Zeit. Bei allen bekannten Völkern der alten Welt war eine unbeſtimmte, meſſianiſche Ahnung und Erwartung vorhanden.

[2]) 2 Petr. 3, 10. gehört nicht hieher. Dieſe St. bezieht ſich auf den mit der Erde unmittelbar verbundenen Planetenhimmel. Vgl. Bd. I. S. 295 ff.

[3]) Der Prophet Daniel und die Offenb. Joh. 1857. S. 290 ff.

nach ihrem Fall noch im Himmel ſind und ſeine Unvollkommenheit bedingen, iſt nicht ſchriftgemäß, vgl. 2 Petr. 2, 4.; Judä V. 6., wenn auch der Verkläger der Menſchen momentan noch einen Zutritt zu demſelben hat. Dagegen iſt es richtig, daß wenn ein Glied leidet, alle übrigen Glieder des Organismus in Mitleidenſchaft verſetzt werden. Allein die Wirkungen des Falls Satans ſcheinen nicht bis dahin ausgedehnt werden zu dürfen, daß die Himmel an ihrer urſprünglichen Herrlichkeit eingebüßt haben und ihr Licht verdunkelt worden ſei. Dagegen wurde der Strom des Lichtes und Lebens aus der Herrlichkeit gehemmt, da in Folge des Falls Satans zwar nicht die allgemeinen Schöpferkräfte zurückgezogen worden ſind, — denn der Sohn Gottes trägt alles, auch die Himmel, mit dem Worte ſeiner Kraft — wohl aber die Segenskraft der Herrlichkeit. Die Himmel ſind gleicherweiſe wie die Erde geſchaffen; das Leben, das man ihnen nicht abſprechen kann, iſt ein natürliches, nur iſt das der Himmel ein reines, ungetrübtes, dagegen das der Erde ein durch die Sünde gehemmtes, geſtörtes und depravirtes. Wenn auch die Erde in Folge des Falls Satans ihrer urſprünglichen Schönheit und Vollkommenheit nicht mehr gleicht, ſo walten doch noch die gleichen Naturgeſetze, wiewohl durch die Eitelkeit und Verderbensmacht, der ſie unterworfen worden iſt, weſentlich modificirt, in ähnlicher Weiſe auf den Fixſternen, den Wohnungen der Engel. Nun lehrt uns die Phyſik [1]), daß kein Proceß, der den auf der Erde bekannten analog iſt, für ewige Zeiten unerſchöpflich bleibt. Die Himmel müßten mit der unauflöslichen Kraft des ewigen Lebens ausgeſtattet ſein, wenn ſie von dieſem Geſetz ausgenommen ſein ſollten. Allein dieß iſt nicht der Fall; wie der Erde, ſo iſt auch ihnen eine bloß geſchöpfliche Lebenskraft verliehen. Die Offenbarung jener unauflöslichen,

---

[1]) Vgl. H. Helmholz, über die Wechſelwirkung der Naturkräfte, 1854. S. 44.

nie veraltenden, ſondern ſich ſtets aus und in ſich ſelbſt erneuernden Kräfte iſt Eins mit der Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes, oder Eins mit der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes ſelbſt. Es läßt ſich nun einſehen, warum die hl. Schrift ſogar von einem Veralten der Himmel ſpricht, und warum auch ſie einer Erneuerung bedürfen [1]). In richtigem Takte ſagt darum Luther [2]): „Gott wird nicht allein die Erde, ſondern auch den Himmel viel ſchöner machen, dieſes (das jetzige) iſt ein Werkelkleid, hernach wird er einen Oſterrock und ein Pfingſtkleid anziehen. Sonne, Mond, Sterne, Luft und Erde ſind nicht mehr ſo ſchön und lieblich, wie ſie geweſen ſind, aber an jenem Tage wird alles wieder neu und ſchön werden.“ Daß endlich die Erneurung des Himmels mit der Vollendung des Rathſchluſſes Gottes in der genauſten Verbindung ſteht, bezeugt Jeſ. 51, 16., zu welcher St. v. Gerlach bemerkt: „Der Herr, der von Alters her den Himmel ausbreitet und die Erde gründet (V. 13.), legt ſein Wort in Zions Mund und behütet Zion, auf daß er den Himmel pflanze und die Erde gründe.“ Das ſcheint anzudeuten, daß der Herr noch einen neuen Himmel und eine neue Erde ſchaffen will. Und ſo iſt's, vgl. Jeſ. 65, 17.; 66, 22.; Offenb. 21, 1. Die Neuſchöpfung des Himmels oder die Erneurung deſſelben iſt vermittelt durch das Wort, das Gott in Zions Mund legt,“ oder mit anderen Worten: durch die Vollendung des Leibes Chriſti als dem Ziel des Rathſchluſſes Gottes. Wie nun dieſe Erneurung geſchehen wird, wiſſen wir nicht; ſchwerlich aber wird eine ſolche Kataſtrophe anzunehmen ſein, wie die iſt, welche einſt nach 2 Petr. 3, 10 ff. auf unſerer Erde und dem zu ihr gehöri-

[1]) J. B. Hanne, von den Grundelementen der chriſtlichen Gottesidee. Jahrb. f. d. Th. 1857. S. 770.: „Was räumlich beſchränkt iſt und ein anderes außer ſich hat, das wird auch zu etwas Anderem in der Zeit, und was zeitlich entſteht, ſich ändert und wiederum in eine andere Form des Daſeins übergeht, das exiſtirt auch auf eine räumlich beſchränkte Weiſe.“

[2]) Walch, V. 320. Vgl. fr. Cabb. denud. T. II. P. 2 p. 308. 313.

gen Himmel ſtattfinden wird. Die Himmel der Engel ſind nicht chaotiſirt worden; die Bewohner derſelben haben ihre Reinheit bewahrt. Ein Gericht, das doch nur das Fremde und Nichtſeinſollende auszuſcheiden hat, kann mithin nicht über ſie ergehen. Die Erneurung wird daher nur in der Form der Vollendung ihres Zuſtandes eintreten und als ein Emporgehobenwerden zur Aehnlichkeit, aber nicht zur Gleichheit mit der neuen Erde, auf welcher die Herrlichkeit der Stadt Gottes, des neuen Jeruſalems, ſein wird, zu denken ſein. Von ihr aus werden ähnlich, wie einſt vom Paradies auf Eden, Lebenskräfte ausgehen, welche auch die Engelwelten auf eine höhere Stufe ihres Daſeins emporheben. Dann wird auch das Mitſeufzen und Mitkreiſen der Engel ſeine Endſchaft erreichen.

Es läßt ſich nun auch das Verhältniß der Engel zum Menſchen genauer beſtimmen. In den Engeln culminirt das Leben der Sphären, die ſie bewohnen; ſie ſind, wie der Menſch, die Epitome derſelben; jedoch ſind im letzteren alle Potenzen der ganzen Schöpfung zuſammengefaßt, während bei den Engeln dieß nur in Bezug auf die ihnen vorausgeſetzte Sphäre ſtattfindet. Der Menſch iſt aber nicht nur Mikrokosmos, ſondern auch, wie er bezeichnend genannt wird, Mikrodeos. Er iſt nicht nur die Epitome des ganzen Naturlebens, ſondern ſeiner Anlage nach, als das Ebenbild Gottes, beſtimmt und berufen, den Geiſt Gottes, das Weſen der Herrlichkeit zu empfangen. Wie von den Engeln niemals geſagt wird, daß ſie der Herrlichkeit Gottes theilhaft werden, ſo enthält die hl. Schrift auch keine Stelle, aus welcher hervorgeht, daß ſie den hl. Geiſt empfangen haben oder empfangen werden. In ihnen iſt das Naturleben ihrer Sphäre durch eine ſchöpferiſche That zur Perſönlichkeit emporgehoben, ſie ſind mithin die höchſte Steigerung deſſelben innerhalb ihrer Sphäre. Man kann deßhalb den Engeln die ſittliche Beſtimmtheit nicht abſprechen; wir haben ſchon früher [1]) darauf

[1]) Bd. 1. S. 566.

aufmerkſam gemacht, daß auch die Phyſik eine ethiſche Bedeutung hat. Die Himmel, welche unmittelbar von Gott durch den Sohn in's Daſein gerufen und deren Reinheit nicht getrübt worden iſt, haben als ſolche eine beſtimmte Beziehung zu den perſönlichen Weſen, in welchen ſie culminiren. Das ganze Naturleben iſt ethiſch beſtimmt, und dieſe ethiſche Beſtimmtheit kommt in den Engeln zum klaren, perſönlichen Bewußtſein. Gottes unſichtbares Weſen, ſeine ewige Kraft und Gottheit iſt dort in jenen himmliſchen Sphären in hellem Lichte offenbar, ohne durch irgend eine Eitelkeit getrübt zu ſein. Sie thun den Willen Gottes, indem ſie den ſittlichen, durch das Naturleben vermittelten Geſetzen Folge leiſten und ſie zur perſönlichen Beſtimmtheit und damit zur Freiheit verklären. Die Einwendung, daß aus dem Naturleben keine Perſönlichkeit hervorgehen könne, verkennt, daß das Bewußtſein des Thieres eine Vorahnung des Selbſtbewußtſeins und mithin auch der Perſönlichkeit des Menſchen iſt. Es bedurfte nur einer ſchöpferiſchen Steigerung, um jenes zu dieſem zu erheben. Die ganze Natur iſt für die Perſönlichkeit angelegt und das gilt auch von dem Naturleben in den Himmeln. Weil aber daſelbſt eine von keiner Finſterniß und Todesmacht getrübte Fülle des geſchöpflichen Lichtes und Lebens waltet, ſo iſt auch das geiſtige oder perſönliche Leben der Engel nicht den Trübungen, Hemmungen und beengenden, zeiträumlichen Schranken unterworfen, mit welchen wir zu kämpfen haben. Ihre Erkenntniß wird daher auch eine, in Beziehung auf ihre Sphäre, intuitiv-organiſche und in keinem Vergleich höhere und vollkommenere ſein als die des Menſchen, ſo lange er noch von dieſem Leibe des Todes beſchwert iſt. Sie wird ſich theils auf ihre Natur, theils auf den Willen Gottes, der ihnen durch den Erſtgebornen aller Kreatur kund wird, da ſie in keiner unmittelbaren Verbindung mit Gott ſtehen, beziehen, theils endlich auf die Offenbarung der vielfältigen Weisheit Gottes in den Führungen der Gemeinde von ihren Anfängen bis zu ihrem Ziele in der Herrlichkeit. Man kann ihr daher ein

Wachsthum nicht absprechen. Eine Erkenntniß aber des Liebesrathschlusses Gottes in Christo aus eigener Erfahrung können sie nur insofern erlangen, als auch sie in der Wiedergeburt der Dinge mittelbar an den Segnungen der Erlösung und an der Vollendung des Reiches Gottes theilnehmen. Weil sie sich übrigens ihre Voraussetzung erkennend und wollend mithin persönlich angeeignet haben, so wird auch ihr Leib, der von den Lebens- und Lichteskräften der himmlischen Welt wie durch die Macht der Persönlichkeit durchdrungen und von der letzteren beherrscht ist, keine Schranke für sie sein, sondern ihrem Willen dienen.

Der Ap. hatte von der ganzen Kreatur das Mitseufzen und Mitkreisen ausgesagt. Zu ihr gehören jedoch auch die Kinder Gottes selbst, auf deren Offenbarung die unvernünftige Kreatur harret. Die Kinder Gottes sind zwar von der Kreatur zu unterscheiden, insofern sie das Ziel sind, auf welche diese angelegt ist. Weil sie jedoch vor der Hand nur die Erstlinge des Geistes empfangen haben und noch nicht in den vollen Besitz der Kindschaft eingetreten sind, so nehmen sie im Allgemeinen noch an dem Zustand der Kreatur Theil. Zum vollen Besitz der Kindschaft können sie aus leicht begreiflichen Gründen erst mit des Leibes Erlösung gelangen, welche der Leib ebensowohl wie die Seele bedarf, weil beide durch die Sünde verderbt sind. Unter der Erlösung des Leibes ist indessen nicht bloß die Befreiung desselben von der Todesmacht, sondern auch die Ueberkleidung der Seele mit einem herrlichen Leibe zu verstehen. Die Kinder Gottes warten mithin nicht auf die Kindschaft selbst, sondern auf die volle Offenbarung derselben, in welcher Gott auch ihre leibliche Natur in dieses Kindesverhältniß aufnehmen, die Herrlichkeit seines Sohnes über sie ausbreiten und sie vor der Welt auch in ihrer Erscheinung als seine Kinder und als Brüder und Miterben seines Sohnes darstellen wird.

Die gleiche Anschauungsweise von dem Verhältniß der Engel zum Menschen wie Röm. 8, 22. liegt auch Eph. 1, 10.: „daß alle Dinge unter ein Haupt verfasset würden in Christo,

beide das im Himmel und das auf Erden iſt," und Kol. 1, 20.: „Und er alles durch ihn verſöhnete zu ihm ſelbſt, es ſei auf Erden oder im Himmel," zu Grunde. Wir übergehen die verſchiedenen Erklärungen der beiden St. und bemerken hinſichtlich der erſteren nur, daß das Verbum ἀνακεφαλαιοῦν [1]) bedeutet: unter einem Hauptpunkt zuſammenfaſſen, unter einem Punkte verfaſſen [2]). In den Worten: „das in den Himmeln und das auf der Erde" iſt der Gegenſtand genannt, welcher zuſammengefaßt werden ſoll. Der Ap. kann unmöglich nur den Himmel als ſolchen meinen [3]), ſondern auch das, was den Himmel erfüllt und bewohnt, die Engel. Das unter ein Haupt verfaſſen iſt jedenfalls eine Frucht der Erlöſung, eine Wirkung, welche von Chriſto ausgeht. Das unmittelbare Object dieſer Wirkſamkeit ſind ſtets zunächſt perſönliche Weſen, durch welche ſie der vernunftloſen Kreatur vermittelt wird. Das Zuſammenfaſſen beziehen wir daher ebenſowohl auf die Engel [4]), wie auf die Menſchen, welche das Erbtheil (V. 11.) Chriſti geworden ſind. Aber wie kann Chriſtus in dieſem Sinne auch das Haupt der Engel ſein, die er nicht erlöst hat? Da die Menſchen, ſeine Auserwählten, in einer näheren Verbindung mit Chriſto ſtehen, ſo können die Engel nicht in gleicher Weiſe wie die, welche den Leib Chriſti bilden, unter ihm, dem Haupte zuſammengefaßt ſein. Dieſe Schwierigkeit löst ſich, wenn wir die Stellung der Engel im Schöpfungsorganismus in's Auge faſſen. Der Menſch iſt von Ewigkeit als der Schluß- und Zielpunkt, als die Krone der ganzen Schöpfung verſehen und die Engel ihrem Weſen nach auf ihn angelegt. Sie können mithin ihre Beſtimmung erſt erreichen und in den großen, das All der Dinge umfaſſenden Organismus, an

---

[1]) Vgl. Flatt, Vorleſ. über den Brief an die Epheſ. S. 318—322.

[2]) So Chryſoſt., Luth., Beza, unter den Neueren: Harleß, Stier, Meyer.

[3]) Gegen Harleß zu dſ. St.

[4]) Gegen Harleß zu dſ. St. und Hofmann a. a. O. I. 217.

welchem Chriſtus als der Erſtgeborne aller Kreatur das Haupt iſt, eingegliedert werden, wenn der Rathſchluß Gottes in vollkommene Erfüllung geht. Mit dem Eintritt in den vollkommenen Beſitz der Kindſchaft werden die Auserwählten in ihrer überaus innigen Verbindung mit dem Herrn die Mittler der göttlichen Lichtes- und Lebenskräfte, welche ſich aus der Herrlichkeit über die geſammte Schöpfung, mit Einſchluß der Engel, ergießen werden. Das Geheimniß des göttlichen Willens beſteht mithin darin, daß nicht bloß ſeine Auserwählten, ſondern auch die Engel, aber in verſchiedenen Graden und Ordnungen, an dem Lebensgeiſte Chriſti theilnehmend, unter ihm, dem Haupte der ganzen Schöpfung zuſammengefaßt werden. Wenn die Kinder Gottes zur Freiheit der Herlichkeit verklärt werden, dann feiert die ganze Schöpfung ein großes, heiliges Pfingſtfeſt; Ströme des Segens aus dem Allerheiligſten werden auch über die Engelwelt ausgegoſſen und ſie durch dieſelbe in eine nähere Verbindung mit dem Erſtgebornen und mit ſeiner Gemeinde eingeführt. Bisher war ihnen die Herrlichkeit Gottes in Folge des Falls Satans ein verlornes und verſchloſſenes Geheimniß, nun aber wird es ihnen offenbar. [1]).

Der gleiche Grundgedanke kehrt auch Kol. 1, 20. wieder, bei deren Erörterung wir uns auf einige Bemerkungen beſchränken. Die Hauptfrage iſt, wie das Zeitwort ἀποκα-

[1]) Vgl. die ſchönen Worte Ohlshauſen's zu dſ. St.: „Die Erlöſung iſt eine That, deren Wirkungen das Weltall durchdringen, welche die bewußte und unbewußte Schöpfung gleichmäßig afficirt, ſie mag ſelbſt durch die Sünde berührt ſein oder nicht," und Stier's zu dſ. St. (I. 103.): „Jener neuen Einheit wird dann ſehr natürlich eine herrlichere Blüthe, eine neue Zurüſtung und Ausſchmückung des alſo zuſammengebauten Hauſes entſprechen," und endlich P. M. Hahn, Theol. Schriften, 1779. I. S. 18.: „Hier können wir zugleich einen Begriff vom Königreich Jeſu bekommen. Alles, was im Himmel und auf Erden iſt, gehört dazu, nämlich alle Geſchöpfe, alle Engel und Menſchen; es ſoll alles zuſammen, was Gott geſchaffen hat, ein einiges, zuſammenhangendes Syſtem, ein einiges Haus, eine einige Perſon ausmachen, deren Haupt Jeſus, der Marien Sohn von Nazareth iſt."

καταλάσσειν (verſöhnen) zu erklären ſei. Die dogmatiſche Schwierigkeit, daß auch die Engel durch den Sohn verſöhnt worden ſeien, obgleich ſie weder geſündigt haben, noch die Erlöſung auf ſie bezogen werden zu dürfen ſcheint, hat zu mancher verkehrten Erklärung geführt [1]). Unter der Vorausſetzung, daß ſich die Verſöhnung nicht in gleicher Weiſe auf die Engel wie auf die Menſchen bezieht, kann man die Grundbedeutung des Verbums feſthalten. Der Ap. ſcheint dieß anzudeuten, indem er nicht wie V. 16. die Worte, „das was in den Himmeln iſt," ſondern „das was auf der Erde iſt" voranſtellt. Die Verſöhnung bezieht ſich zunächſt und ganz beſonders auf die Menſchen und mittelbar durch ſie auf die Engel, weil auch ſie erſt durch dieſelbe in das rechte Verhältniß zu Chriſto treten und an den Lebens- und Lichteskräften der Herrlichkeit, welche durch ihn wieder eröffnet worden ſind, theilnehmen. Durch die Verſöhnung, welche in ihrem Endziel die Vollendung der ganzen Schöpfung bewirkt, werden alle Kreiſe derſelben in das ihnen von Ewigkeit beſtimmte Verhältniß zu Chriſto verſetzt [2]).

[1]) Vgl. Bähr zu dſ. St. Nach Meyer zu dſ. St. und Hofmann a. a. O. I. 214. hat ἀποκαταλάσσειν τινά τινι die Bedeutung: Einen Jemandem wiederbringen, ihn wieder in ein gutes Verhältniß zu ihm herſtellen. Demnach würde ſich (vgl. den folgenden §) folgender Sinn ergeben: Das durch Satans Fall geſtörte, normale Verhältniß auch der treu gebliebenen Engel iſt durch Chriſtum wieder zur völligen Gemeinſchaft mit Gott hergeſtellt und wiedergebracht worden.

[2]) Treffend bemerkt ſchon P. M. Hahn a. a. O. IV. 49.: „So geſchah die Verſöhnung des ganzen Geſchöpfs durch den Erſtling der Auferſtehung. So iſt — was auch durch keinen Sündenfall getrennt war, ſondern nur als Geſchöpf in geſchöpflicher Entfernung ſtand, der Gottheit näher geworden — durch einen Mittler, welcher Schöpfer und Geſchöpf iſt, welcher als das fleiſchgewordene Wort den Reigen der Geſchöpfe führet und für Alle und um Alles ſein Blut vergoſſen und den Tod geſchmecket hat. Nun ſcheint die himmliſche Sonne durch ſeine verklärte Menſchheit alle Geſchöpfe an und ſein himmliſches Blut wird alle Geſchöpfe erneuern und zu höheren Lebensſtufen führen. — Wie aber die guten Engel an dieſer Verſöhnung Theil haben, iſt alſo zu ver-

Da auch die Geſchichte Satans und ſeiner Engel in enger Beziehung zum Rathſchluß Gottes ſteht, ſo können wir nicht umhin, die darauf bezüglichen Andeutungen der heil. Schrift nach einigen Hauptgeſichtspunkten zu betrachten.

§. 13.

Zur Lehre vom Satan und ſeinen Engeln.

Die hl. Schrift iſt die Urkunde der göttlichen Offenbarung und wird daher auch nur göttliche Thaten berichten. Was Gott zum Heil des Menſchen thut, das iſt durchgehends ihr Inhalt. Da jedoch die Wirkſamkeit Satans der dunkle Hintergrund iſt, in welchen dieſe Offenbarung einſetzt, ſo wird ſie Winke enthalten, welche über Satan und ſeine Engel, über ihren Fall und ihr Verhältniß zu Chriſto und zu den Menſchen, über ihre Geſchichte und ſchließlich über ihr Endgeſchick einiges Licht zu verbreiten geeignet ſind.

Die Lehre vom Satan bedarf nach den Einwendungen, welche von Schleiermacher[1]), Martenſen[2]), Lücke[3]) und Schelling[4]) gegen ſie erhoben worden ſind, einer genauen Reviſion, für welche uns indeſſen hier der Raum gebricht[5]). Wir beſchränken uns daher, unſerem Zwecke gemäß, auf einige Andeutungen. Sie iſt übrigens ein integrirender Beſtandtheil der bibliſchen Dogmatik und wird ſich als ein nothwendiges Glied derſelben erweiſen, wenn ſie die ſcholaſtiſche Form durchbrochen haben wird, in welcher ſie bisher eingeengt war. Sie iſt unentbehrlich, wenn die Sünde

---

ſtehen; weil Gott ihnen durch die Menſchwerdung ſeines Sohnes viel näher und offenbarer wird und ſie erſt durch ihn aus der geſchöpflichen Linie in die Sohneslinie (?) und in Verwandtſchaft mit Gott hineinkommen."

[1]) a. a. O. I. §. 44.

[2]) a. a. O. S. 170 ff.

[3]) Lücke, deut. Zeitſchrift f. chriſtl. Wiſſenſchaften, 1851. S. 65 ff.

[4]) a. a. O. IV. 241 ff.

[5]) Die Einwürfe werden widerlegt von Tweſten, a. a. O. II. 366., Sander, die Lehre der hl. Schrift vom Teufel und beſonders von Philippi a. a. O. III. S. 235 ff.

in ihrer ganzen Verderbensmacht und die Erlöſung durch das Blut Chriſti in ihrer Tiefe und in ihrem Umfang erkannt werden ſoll. „Das Centrum der ganzen chriſtlichen Wahrheit, das Myſterium von der Liebe, welche den eingebornen Sohn gab, kann nicht verſtanden werden ohne das Myſterium der Bosheit. Die Lehre vom Satan iſt das Salz, welches allein genügend die ſüße Lehre des Heils bewahrt vor Süßlichkeit [1]).

Der Sohn Gottes ſteht als der Erſtgeborne aller Kreatur, durch welchen das All der Dinge in's Daſein gerufen worden, an der Spitze der Schöpfung, deren Gebiet, in einer vor unſeren Augen unermeßlichen Zahl von Welten (die Himmel und die Erde) ſich gliedernd, von einer großen Schaar von Engeln in verſchiedenen Abſtufungen und Ordnungen bewohnt wurde. Kol. 1, 16. iſt von Thronen, Herrſchaften, Fürſtenthümern und Obrigkeiten im Himmel die Rede [2]). Zu dieſen Fürſtenthümern gehörte auch das Gebiet, welches einſt Lucifer anvertraut war. Wie überhaupt jedes geſchöpfliche Weſen eine Natur zur Vorausſetzung hat, die in ihm zuſammengefaßt iſt, ſo iſt auch Lucifer als die Epitome der Welten zu betrachten, deren Herrſchaft ihm übertragen worden iſt. Da ſie keine mechaniſche auf äußerer Macht und Gewalt beruhende iſt, ſo kann ſie nur in ſeinem immanenten Verhältniß zu dem ihm untergeordneten Gebiete und zu deſſen Bewohnern gegründet ſein. Er ſcheint durch ſeine Macht, Würde und Herrlichkeit Chriſto am nächſten geſtanden zu ſein, allein mit der Macht und Herrlichkeit, welche Chriſto als dem Herrn der Herrlichkeit eignete, war er nicht bekleidet.

[1]) Evang. Kirchenzeitg. 1839. S. 992. Gut ſagt Philippi a. a. O. III. 334: „Die ganze Entwicklung der Weltgeſchichte dreht ſich um den Kampf des Lichtes und der Finſterniß; ſie iſt, wie ſie vom Protevangelium bis zur Apokalypſe geſchildert wird, nichts anderes als eine große, furchtbare und doch troſtreiche divina comedia, in welcher die Fürſten der beiden entgegengeſetzten Reiche, Chriſtus und Belial, miteinander ringen, bis der Stärkere den vollendeten Sieg errungen hat.“ Vgl. Dorner a. a. O. I. 86.

[2]) Vgl. Hahn a. a. O. S. 281 ff.

Sein Herrſchaftsgebiet war nicht die Herrlichkeit ſelbſt, ſondern ein geſchöpfliches individuelles Abbild derſelben.

Iſt vielleicht in dieſem Verhältniß Satans zu Chriſto der Grund ſeines Falles, über welchen die hl. Schrift ihrem Charakter gemäß nur einige indirecte Andeutungen enthält[1]), zu ſuchen? Gewöhnlich wird der Hochmuth oder das Streben nach Gottgleichheit als die eigentliche Teufelsſünde[2]) betrachtet. Der Begriff der Gottgleichheit kann in formaler oder materialer Weiſe beſtimmt werden. In formaler iſt es die Autonomie, das ſich Verhalten wie Gott, indem man ſeinen eigenen Willen zur Richtſchnur ſeines Thuns und Laſſens macht. Es fragt ſich, ob Satan durch das Streben nach dieſer formalen Gottgleichheit irgend einen Zweck erreicht hätte, denn einen ſolchen Zweck mußte er haben, wenn er

---

[1]) Bd. 1. S. 219.

[2]) Tweſten a. a. O. II. 333. Philippi a. a. O. III. 274. — Die Urſünde, wodurch Satan zum Satan ward, wird ſeit Auguſtin, de civit Dei XII. c. 7. 9. als etwas Unbegreifliches betrachtet, weil die Sünde als die unvernünftige Willkühr dem Begreifen, welches nur das Gebiet der vernünftigen Nothwendigkeit umſpannt und durchmißt, ſich entzieht. Soll ſie begriffen werden, ſo wird ſie damit als ein nothwendiges geſetzt und ſomit die Freiheit aufgehoben. Vgl. Philippi a. a. O. III. 240. Sartorius, die Lehre von der hl. Liebe. I. 99. Es iſt zwar richtig, daß ihre Geneſis nicht begriffen werden kann, weil ſie ein Akt der Willkühr iſt, und es für uns unerforſchlich bleibt, wie Satan, der rein und vollkommen aus Gottes Hand hervorgegangen war, in ſeinem reinen Weſen den Gedanken des Hochmuths, des Neides erzeugte. Allein zur Erzeugung deſſelben muß ſich ihm irgend ein Anlaß dargeboten haben. Ohne einen ſolchen würde gar kein Impuls für ihn vorhanden geweſen ſein ſich im Gegenſatz zu dem Princip zu beſtimmen, das ihm anerſchaffen worden war. Man hat ferner geſagt (Philippi. S. 274.): „Der Verführer ſucht doch zu ſeiner eigenen Sünde zu verführen," und daraus geſchloſſen, daß das Streben nach Gottgleichheit die eigentliche Teufelsſünde ſei, allein eben das will doch erklärt ſein, was denn Satan veranlaßt, nach der Gottgleichheit zu ſtreben. Wenn er dieſes Streben ohne ſolchen Anlaß rein aus ſich ſelbſt erzeugt hätte, ſo müßte er von Haus aus böſe und Gott ſelbſt der Urheber des Böſen ſein.

ſeinen Willen im Gegenſatz gegen Gottes Willen zum Princip ſeines Perſonlebens machen wollte. Wir können keinen ſolchen Zweck auffinden. Er mußte ſich ſelbſt ſagen, daß er durch dieſe autonome Stellung an Macht nicht gewinnen würde, da er immer von den Grenzen umſchloſſen geblieben wäre, die Gott urſprünglich ſeiner Herrſchaft geſetzt hat. Zwar meint Tweſten[1]), daß ſich der Teufel über die Macht Gottes getäuſcht habe, etwa indem er glaubte, daß Gott nicht anders wirken könne und wolle, als durch die der Natur und den endlichen Geiſtern verliehenen Kräfte, allein dieſe Annahme läßt ſich weder mit der Intelligenz Satans, noch mit den Ausſagen der hl. Schrift Jak. 2, 9.; Matth. 8, 29.; Luk. 8, 28. 31., nach welchen die Teufel zittern vor dem göttlichen Gericht, vereinigen. Ueber die Macht Gottes konnte er ſich unmöglich täuſchen, da ſeine ewige Kraft und Gottheit in dem ihm anvertrauten Reichsgebiet in völliger Klarheit offenbar war. Auch einen Zuwachs an Macht in dieſem ihm anvertrauten Reiche konnte er nicht erwarten, denn in demſelben herrſchte er als Thronfürſt ohne Widerſpruch von Seiten der ihm untergeordneten Engel. Oder war es vielleicht der Kitzel, ſeinem eigenen Willen zu folgen, was ihn zu Fall brachte? Auch dieſer Erklärungsgrund will nicht ausreichen, denn er konnte gar nicht entſtehen, wenn ihm die autonome Stellung nicht irgend einen Vortheil einbrachte. Es möchte aber nicht gelingen einen ſolchen Vortheil zu nennen. Rein um des Hochmuthes willen hat er ſich ſicherlich nicht von Gott abgewendet. Endlich erklärt ſich daraus weder die Ausſage Judä 6., noch die bittere Feindſchaft und der abgründige Haß gegen den Sohn Gottes, *welchen wir als den Grundzug ſeines Weſens und als das Grundmotiv ſeiner Handlungsweiſe bezeichnen können.*

Ebenſo wenig gelangen wir zum Ziele, wenn wir die Gottgleichheit, nach welcher er ſtrebte, in *materialer* Weiſe beſtimmen. Unter dieſer Gottgleichheit ſind doch gewiß nicht

[1]) a. a. O. II. 338.; Hahn a. a. O. S. 330.

bloß die Allmacht, oder überhaupt die Eigenſchaften Gottes, ſondern auch ſein Weſen, in welchem jene wurzeln, zu verſtehen. So viel Verſtand und Einſicht dürfen wir Satan vor ſeinem Falle zutrauen, daß er einem ſolchen abſurden, ja wahnſinnigen Gedanken keinen Raum gegeben und noch weniger ihm Folge geleiſtet hat. Das mußte er einſehen, wie verblendet wir ihn immerhin denken mögen, daß er, der geſchaffene Geiſt, die Abſolutheit Gottes, das Aus-, Durch- und Inſichſelbſtſein, und damit die Gottheit Gottes nicht an ſich reißen könne. Die Sünde Satans beſtand ferner nicht bloß im Hochmuth, den er in ſich verſchloſſen gehalten hätte, ſondern er muß ihn in irgend einer Weiſe bethätigt haben. Wir müſſen daher weiter annehmen, daß er ſich gegen Gott empört habe. Wenn er aber die Gottgleichheit in dieſem Sinne an ſich reißen wollte, ſo mußte er ihn offenbar vom Throne ſtoßen. Allein auch dieſer Gedanke iſt ſo völlig abſurd, daß ihn Satan unmöglich in ſeinem Geiſte bewegt haben kann. Gott iſt auch für ihn ſchlechthin unſichtbar und kann von ihm unmittelbar gar nicht angefeindet werden.

Wir können ſomit dieſes Motiv des Falles Satans nicht als das Richtige anerkennen. Dagegen bietet ſich uns in der Stellung des Sohnes Gottes, des Herrn der Herrlichkeit, zum Schöpfungsgebiet ein Erklärungsgrund deſſelben dar, der jene Einwendungen nicht zuläßt und zugleich manche Phänomene und Thatſachen in der Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden erklärt. Als der Erſtgeborne aller Kreatur iſt er der Schöpfung zugewandt, ja mit ihr verwandt; ſeine Exiſtenzform iſt zwar die Gottesgeſtalt, aber dennoch unterſcheidet er ſich der Form nach nicht ſchlechthin von den Engeln, wiewohl er ſie an Herrlichkeit unermeßlich überragt. Satan, dem der Einblick in den Rathſchluß Gottes, den die Engel überhaupt nur an den Führungen der Gemeinde erkennen können, verſagt war, welcher wohl die Offenbarung des göttlichen Willens durch den Sohn empfing, aber in das Weſen Gottes ſelbſt nicht hineinſchauen konnte, war kaum im Stande, das immanente Verhältniß des Sohnes zum

Vater zu erkennen [1]). Dagegen konnte er ſich nicht verbergen, daß der Sohn Gottes eine unermeßlich höhere Macht und Würde beſaß, als ihm verliehen worden war. Das Reich jenes umfaßte das ganze Gebiet der Schöpfung und ſomit auch das Gebiet, welchem Satan als Thronfürſt vorſtand, während das ſeinige ein beſchränktes und dazu noch ein dem Sohne untergeordnetes war. Das Anſchauen dieſer Herrlichkeit, von welcher die ſeinige nur ein geſchöpflicher Abglanz war, entzündete in dem hohen und herrlichen Geiſte Satans — den Neid, und er konnte um ſo eher entſtehen, da er Chriſtum wegen ſeiner leiblichen Geſtalt als ſeines Gleichen betrachtete und darum leicht zu der Frage veranlaßt werden konnte, warum nicht ihm die höchſte Würde in der Schöpfung verliehen worden ſei? Er mochte ſich dazu vielleicht um ſo eher berechtigt glauben, da ihn Gott, wenn unſere Vermuthung nicht fehl geht, vor anderen Engelfürſten ausgeſtattet hatte, und da er wegen dieſer Ausſtattung dem Erſtgebornen am Nächſten ſtand. Wir erſchließen dieſe beſondere Würde aus der Macht, die ihm auch nach ſeinem Falle noch eignet, und aus dem Weſen und der Beſtimmung ſeines Herrſchaftsgebietes. Schon „im Anfang“ wird die Erde von den Himmeln, mit welchen ſie in einer organiſchen Verbindung ſteht,

[1]) Es iſt wohl zu unterſcheiden zwiſchen der Erkenntniß des Sohnes Gottes, wie ſie aus der Betrachtung ſeines Verhältniſſes zur Welt erlangt, und derjenigen, die durch Gott geoffenbart wird Matth. 11, 27.; 16, 16.; Luk. 10, 22.; Joh. 6, 69. Die letztere, durch den hl. Geiſt vermittelt, verklärt den Sohn Gottes als ſolchen in den Herzen der Seinigen und macht ſie gewiß, daß er vom Vater ausgegangen iſt Joh. 17, 8. Sie iſt eine Erfahrungserkenntniß, welche nur in denen vorhanden iſt, in welchen ſich des Herrn Klarheit ſpiegelt und die in ſein Bild verwandelt werden. Eine ſolche Erkenntniß können die Engel nicht beſitzen; aus ſeiner Macht und Gewalt, die er im Himmel und auf Erden beſitzt, erſchließen ſie ſeine hohe Würde. Auch ihnen ſcheint ſich der Herr erſt bei ſeiner Himmelfahrt als den Sohn Gottes erwieſen zu haben 1 Tim. 3, 16. Die Dämonen nennen ihn zwar Sohn Gottes Matth. 8, 29.; Mark. 3, 11.; 5, 7.; Luk. 4, 41.; 8, 28., aber offenbar nur darum, weil er die Macht beſitzt, ſie zu richten. Vgl. Hahn a. a. O. S. 330.

unterſchieden (1 Moſ. 1, 1.), was nur in ihrer centralen Stellung ſeinen Grund haben kann. Die Erde war von Uran im Rathſchluß Gottes beſtimmt, die Stätte und der Schauplatz ſeiner beſonderen Offenbarung zu werden. Sie iſt zwar durch Satans Fall ihrer ehemaligen Schönheit und Herrlichkeit beraubt worden, aber ſie ſoll ſie einſt in der Vollendung der Dinge in einer weit größeren Fülle wieder empfangen. Als die eigene Behauſung und das Herrſchaftsgebiet Satans war ſie urſprünglich ein geſchöpfliches Abbild der Herrlichkeit. Wir haben oben geſehen, daß die Engel und ihre Wohnungen erſt dann zu einer höheren Vollkommenheit und Herrlichkeit emporgehoben werden, wenn der Rathſchluß Gottes in ſeine ſchließliche Erfüllung eingeht. Auch Satan und ſeine Behauſung beſaß noch nicht die Vollkommenheit, welche ihnen beſtimmt war und welche ſie empfangen haben würden, wenn Satan in williger und freudiger Unterordnung unter den Sohn Gottes ſein Herrſchaftsgebiet bewahrt und dadurch ſeine eigene Stellung in der Wahrheit fixirt hätte. Dieſe Treue und dieſer Gehorſam würde ebenſo gewiß belohnt worden ſein, wie die Treue und der Gehorſam, welchen der Menſch darbringt. Die Geſetze des Reiches Gottes bleiben die gleichen hier auf Erden, wie droben im Himmel. Wenn der treue und fromme Knecht, der ſeines Herrn Willen thut, über viel geſetzt wird, ſo wird auch der Engelfürſt, welcher in gleicher Weiſe handelt, einen Zuwachs an Herrlichkeit empfangen.

Wenn nun vom Standpunkt der hl. Schrift nicht geleugnet werden kann, daß keine Kreatur ſchlechthin vollkommen [1]) aus Gottes Hand hervorgeht, daß dieſe Vollkommenheit vielmehr der Gnadenlohn der Treue und des Gehorſams iſt, ſo iſt hier die abſtracte Möglichkeit einer Unzufriedenheit und des — Falls Satans gegeben. Eine Nothwendigkeit deſſelben lag ſelbſtverſtändlich nicht vor. Zwar mußte auch er, wie jedes geſchöpfliche Weſen, eine Prüfung beſtehen,

[1]) Ueber den Begriff der relativen Vollkommenheit vgl. die Einheit der Urgeſchichte. S. 167.

wenn er in seiner Würde bestätigt werden sollte, allein diese Prüfung war im Vergleich mit der, welche der Mensch zu bestehen hatte, unendlich leicht. Als der letztere geschaffen wurde, da war die Sünde schon in der Welt und die Versuchung lag vor der Thüre. Als Satan in's Dasein trat, war noch keine Sünde, noch keine Versuchung vorhanden. Die Prüfung, die ihm nicht erlassen werden konnte, hatte keine Schlange und keine Lüge zu überwinden. Worin bestand denn aber diese Prüfung? Gott versucht Niemanden. Da die Engel nicht auf positive Weise, wie der Mensch, versucht werden konnten, so war sie eine negative, welche darin bestand, daß sie in treuem Gehorsam die Stellung bewahrten, welche ihnen verliehen worden war. Satan bestand sie nicht. Er ließ, wie gesagt, den Neid über den Vorzug in sich aufkommen, den der Sohn Gottes vor ihm voraushatte. Der Neid aber ist ein Kind des Hochmuths. Weil er höher von sich dachte, als ihm gebührte, weil er sich selber Christo gleich stellte, darum fand er es unverträglich mit seiner vermeintlichen Würde, daß er eine, wenn auch noch so hohe, dennoch untergeordnete Stellung einnehmen sollte. Das Lebensgebiet, in welches er durch seine Schöpfung gestellt war, ist die Wahrheit, in welcher er nicht bestanden ist. Denn eben durch dieses Lebensgebiet ist auch seine Stellung im Organismus der Schöpfung und sein Verhältniß zu den Engel wie zum Sohne Gottes bedingt. Es ist die von Gott durch Christum geschaffene reine und herrliche Voraussetzung seines persönlichen Lebens. Indem er dasselbe verließ, wurde er durch Verkehrung der Ordnung, in welche er geschaffen war und durch Verkehrung der Voraussetzung seiner Persönlichkeit der Vater der Lüge; was er redet, das redet er von seinem Eigenen Joh. 8, 44.

Die hl. Schrift redet von Satan und seinen Engeln Matth. 25, 41.; Offenb. 12, 7. 9.; 2 Kor. 12, 7.; von einem Reiche Matth. 12, 26.; Mark. 3, 24.; Luk. 11, 17. vgl. Ephes. 2, 2.; Kol. 1, 13.; Apgesch. 26, 18. und von

verſchiedenen Abſtufungen und Unterſchieden in demſelben 1 Kor. 15, 24.; Epheſ. 6, 12.; Kol. 2, 15. Auch dieſe Engel ſind urſprünglich gut geſchaffen und ſtanden gleich Satan in der Wahrheit. Es iſt nun eine bekannte Thatſache, daß die Lüge und Bosheit Genoſſen ſucht. Das perſönliche Weſen iſt zur Gemeinſchaft beſtimmt und kann ihrer nicht entbehren, auch wenn es ſich in Selbſtſucht verkehrt hat. Satan mußte ſchon um des Zweckes willen, den er zu erreichen ſuchte, dahin trachten, die Engel, welche ſein Herrſchaftsgebiet bewohnten, für ſeine Abſichten und Pläne zu gewinnen. Da ſie ihm unmittelbar untergeordnet waren und an ſeiner Würde und Herrlichkeit Theil nahmen, da ſie ferner durch ein gemeinſames Band, das in ihm ſeinen Mittelpunkt hatte, zu einem Gemeinweſen verbunden waren und in einem ſehr concreten Verhältniß zu ihm ſtanden, ſo gelang es ihm, ſie allmählig [1]) ſeinem, ihrer Beſtimmung entgegengeſetzten, Willen dienſtbar zu machen. Die hl. Schrift enthält nun zwar nur eine ſehr kurze, aber dennoch genügende Andeutung über das Attentat, das Satan und ſeinen Engeln zur Laſt fällt. Nach Judä 6. bewahrten (gewiſſe) Engel nicht ihre Herrſchaft, welche zuſammenfällt mit dem Gebiet, das ſie bewohnen, und verließen die ihnen eigene und urſprünglich beſtimmte Wohnung (τὸ ἴδιον οἰκητήριον [2]). Nach

[1]) Der Fall Satans und ſeiner Engel war kein urplötzlicher; vgl. m. Schr.: Die Einheit der Urgeſchichte. S. 155 ff.

[2]) *Τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν* heißt weder ihren urſprünglichen Zuſtand, noch ihren erſten Stand; vgl. De Wette zu d. St. — Beck a. a. O. S. 252. ſagt gut: „Nach 2 Petr. 2, 4.; Jud. 6. haben namentlich Engel geſündigt, indem ſie (in aufgeblaſener Selbſterhebung und unruhigem Ehrgeiz vgl. 1 Tim. 3, 6.; Jak. 4, 6 ff.; Matth. 4, 9.) die Würde ihrer urſprünglichen Lebensſtellung treulos verſcherzend, aus ihrer eigenthümlichen Lebens-Sphäre und Berufs-Stätte heraustraten." — v. Hofmann a. a. O. I. 424 ff.; Delitzſch zu 1 Moſ. 6, 2.; Kurtz, die Söhne Gottes und die ſündigenden Engel u. ſ. w.; Hahn a. a. O. I. 316. und And. beziehen das vorläufige Gericht, das 2 Petr. 2, 4.; Judä. 6. geſchildert wird, nicht auf die Engel überhaupt, ſondern auf die Söhne Gottes 1 Moſ. 6, 2., die ſich mit den Töchtern der Menſchen vermiſchten, unter welchen ſie ebenfalls Engel verſtehen. Wir können

dieſen Worten beſaßen dieſe Engel eine eigene Behauſung, welche offenbar abgegrenzt von denen anderer war; dieſe Behauſung haben ſie zweitens freiwillig verlaſſen, aber zu welchem Zwecke? Da nach dem Zuſammenhang die Nichtbewahrung ihrer Herrſchaft in enger Verbindung mit dem Verlaſſen ihrer Behauſung ſteht, ſo iſt dieß letztere offenbar geſchehen, nicht um im weiten Weltraum umherzuirren, ſondern um ein höheres Lebensgebiet zu erringen. Es liegt ferner darin, daß ſie die göttliche Reichsordnung aufzuheben ſuchten oder ſich gegen dieſelbe empörten [1]) und mit Gewalt als einen Raub an ſich reißen wollten, was ihnen nach dem Willen Gottes verſagt war. Wir kennen aber kein höheres Herrſchaftsgebiet als das der Herrlichkeit, deſſen Herr der Sohn Gottes iſt. Wenn Satan ſeine Abſicht gelungen wäre, ſo würde er — und das mochte ihm ſeine Verkehrtheit und Thorheit als den Siegespreis vorſpiegeln — der Herr der Schöpfung geworden ſein. Von ſeinem Reichsgebiet, das wir in dem nunmehrigen Planetenſyſtem mit Einſchluß der Kometen gefunden haben, würde er ſeine Herrſchaft über den ganzen Himmel ausgedehnt und der Himmel Himmel ſelbſt in ein Reich der Finſterniß umgewandelt haben. Ein ſolches Atten-

---

dieſe Erklärung aus vielen Gründen, deren wir einige Bd. 1. S. 228 ff. genannt haben nicht beiſtimmen. Vgl. fr. Philippi a. a. O. III. 298 ff. und beſonders Lange, die Geneſis. S. 130 ff. — Nach Philippi a. a. O. 273. ſoll in der Verurtheilung der Schlange im Paradies der Sturz Satans aus ſeiner urſprünglichen Höhe, oder eine Verweiſung deſſelben aus dem Himmel auf die Erde angedeutet ſein. Dagegen ſprechen, anderer Gründe zu geſchweigen, obige Stellen, nach welchen auf die Empörung der Engel ein vorläufiges Gericht ſofort erfolgte.

[1]) Buddei, Instit. l. II. c. II. §. 34: Ut omne peccatum ab amore sui inordinato originem ducit, eodem modo in angelis lapsis rem se habuisse ut credamus par est, amore hocce perverso per ambitionem maxime se prodente, quae in apertam tandem rebellionem et a Deo defectionem erupit. Vgl. A. v. Schaden. Theodicee. S. 186 ff., daß die Vorſtellung von einer Empörung Satans gegen den Sohn Gottes nicht ſo abentheuerlich iſt, als ſie beim erſten Anblick ſcheint, beweiſt Offenb. 12, 7. 8., wo von einem Kampfe Michaels mit dem Drachen im Himmel die Rede iſt.

tat konnte Gott nicht gelingen laſſen. Wohl ließ er es zu, daß Satan den göttlichen Willen für ſeine Perſon negirte, aber ſeine Schöpfungszwecke mußte er aufrecht erhalten. Die Empörung Satans endete ſchon in ihrem Beginn mit ſeiner Niederlage; er wurde mit ewigen Banden gebunden im Höllengrunde unter dem ewigen Dunkel, das er ſelbſt hervorgerufen hat, um behalten zu werden zum Gericht des großen Tages. Er erlangte nicht nur nicht das Herrſchaftsgebiet, das er als einen Raub an ſich reißen wollte, ſondern er verwandelte ſeine eigene Behauſung in ein Thohu wa Bohu, in einen grauſigen Abgrund der Finſterniß und die ihm verliehene Lichtes- und Lebensherrlichkeit in ein ſchreckenvolles Gebiet des Todes. Er ſelber wurde aus einem Fürſten des Lebens der Fürſt des Todes Hebr. 2, 14.

Aus unſerer Darſtellung erklärt ſich auch, warum die hl. Schrift ſagt, daß Satan von Anfang 1 Joh. 3, 8. ſündige, d. h. von dem Augenblick an, als er ſich ſelbſt, erkennend und wollend, perſönlich beſtimmte. Der Gegenſtand ſeines Neides war vorhanden, als er in's Daſein trat und höchſt wahrſcheinlich entwickelte ſich derſelbe alſobald beim Anſchauen der Herrlichkeit des Sohnes Gottes. Es läßt ſich kaum annehmen, daß er längere Zeit im Gehorſam gegen ſeinen Schöpfer beharrte, weil er in dieſem Falle in der Wahrheit befeſtigt worden wäre. Er ſündigte zwar von Anfang, weil er den Neid in ſich aufkommen ließ, aber die Spitze dieſer Sünde, ſeine Empörung, iſt ein ſpäteres Ereigniß, das erſt erfolgte, nachdem er auch den letzten Reſt eines ſittlichen Gottesbewußtſeins in ſich getilgt hatte. Auch die Sünde Satans und ſeiner Engel bedarf eines Zeitraums, um zu reifen und von der innern Verſuchung bis zum völligen Ausbruch fortzuſchreiten. Die Empörung Satans hat übrigens ihr Analogon auch dereinſt hier auf Erden. Die Sünde iſt ihrem Weſen, ihrem Anfang und ihrer ſchließlichen Entwicklung nach überall die gleiche. Sie iſt ihrem innerſten Grund und Weſen nach Haß und Feindſchaft wider Gott, nur kommt ſie nicht ſofort als ſolche zum Bewußtſein.

Der Fall Adams trägt alle die Keime in ſich, welche ſich am Ende der Weltzeit und in ihr entwickeln, aber keineswegs ſind ſie ſchon im erſten Menſchen zur Reife gekommen. Wenn die hl. Schrift von Tiefen des Satans Offb. 2, 24. ſpricht, ſo ſcheint ſie damit andeuten zu wollen, daß in ihm ein Abgrund des Verderbens ſei, daß ſich die Sünde in ihm in ihrem innerſten Centrum ergriffen habe. Die Tiefen des Satans bezeichnen ſomit das Vollbewußtſein der Sünde in ihrer vollendeten Entwicklung und Geſtalt. Aehnlich verhält es ſich auch mit jenen Stellen, in welchen von Tiefen der Gottheit 1 Kor. 2, 10., oder des Reichthums der Weisheit und Erkenntniß Röm. 11, 33. und der Liebe Eph. 3, 18. die Rede iſt. Sie bezeichnen die Unergründlichkeit, aber auch die überſchwengliche Größe und Herrlichkeit ſeiner Liebe und ſeiner Weisheit in ſeiner Offenbarung. Dieſe Tiefen des Satans ſind es, die ſich am Ende der Weltzeit in den Herzen der Ungläubigen, in welchen er ſein Werk hat, öffnen und darleben werden. Wenn ſich die menſchliche Sünde in Folge der Verführung Satans bis dahin entwickelt haben wird, daß ſie zuletzt in ihrem Haß und Grimm das Heerlager der Heiligen und die geliebte Stadt Offb. 20, 7—9. umringen werden, um gegen ſie zu ſtreiten, ſo iſt das hier auf Erden gegen die Heiligen, die in ſein Erbe eingetreten ſind, die Wiederholung deſſen, was einſt Satan in den himmliſchen Gebieten gegen das Haupt und den Herrn der Schöpfung thun wollte. Auch hier führen die Tiefen Satans zur vollbewußten Empörung wider den Heiligen Gottes in den Gliedern ſeiner Gemeinde.

Es läßt ſich nun auch begreifen, warum Satan mit einem abgründigen Haß gegen den Sohn Gottes wie gegen die Glieder ſeines Leibes erfüllt iſt. Der Neid, den er in ſich aufkommen ließ und großgezogen hat, mußte ſich in die bitterſte Feindſchaft verwandeln, als ſeine Abſicht mißlang. Er kann es nicht vergeſſen, daß ſeine Pläne vereitelt worden ſind und daß in Folge ſeiner Empörung ſein eigenes Herrſchaftgebiet in einen grauenvollen Abgrund der Finſterniß

umgewandelt und daß ein Theil deſſelben zur Wohlordnung wiederhergeſtellt und zur Wohnſtätte des Menſchen bereitet worden iſt, welcher der Erbe der Herrlichkeit werden ſoll, die er als einen Raub an ſich reißen wollte. Er kann es nicht ertragen, daß ein Geſchöpf, wie auch er ſelbſt iſt, zu dieſer Würde gelangen ſoll, die ihm verſagt worden iſt, und eben dieß ſteigert fortwährend ſeinen Grimm und ſeine Bosheit. Die Tiefen derſelben ſind ſeine abgründige Feindſchaft, die ſich in immer neuen Plänen zur Verführung der Menſchen und in immer neuen Verſuchen zur Vereitlung der göttlichen Abſichten kund geben. Die hl. Schrift enthält keine Andeutung, daß er die treu gebliebenen Engel um ihre Stellung beneidet und ſie anfeindet; nur der Menſch iſt der Gegenſtand ſeines beſonderen Haſſes. Ungeachtet ſeiner tiefen Verblendung, in welcher er nicht erkennen kann, daß ſein Thun zur Förderung der göttlichen Abſichten dienen muß, weiß er doch ſehr wohl, daß durch den Menſchen der Rathſchluß Gottes ſeiner Vollendung entgegenreift. Er weiß es: wenn es ihm durch ſeine Verführung gelänge, daß der Leib Chriſti nicht zu Stande käme, ſo würde kein Theil der Schöpfung ſeine Beſtimmung erreichen. Dann könnte nämlich auch in der treu gebliebenen Engelwelt die Sehnſucht nach der ihnen zuvor beſtimmten Vollkommenheit, die ſie nur in der Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes empfangen können, nicht befriedigt werden. Ihr Mitſeufzen und Mitkreiſen würde ohne Reſultat bleiben. Ja man könnte fragen, ob nicht am Ende dennoch auch dieſe Engel eben aus dieſem Grunde mit Satan gemeinſchaftliche Sache machen und ſchließlich die ganze Schöpfung in ein ungeheures Chaos der Finſterniß zuſammenſtürzen würde? Eine ewig unbefriedigte Sehnſucht würde endlich einen Mißmuth erzeugen, deſſen Folgen um ſo weniger zu beſtimmen wären, da die Ueberzeugung, daß das ihnen nach Gottes Abſicht geſteckte Ziel unerreichbar ſei, Zweifel an Gottes Macht, Güte und Weisheit hervorrufen müßte. Satan hat ſomit ein beſonderes perſönliches Intereſſe, die Gläubigen zu verführen.

Allein es fragt ſich, ob es möglich iſt, daß eine Kreatur ſich in einen ſolchen abſoluten Widerſpruch gegen Gott ſetzen könne? Dieſe Frage iſt auf unſerem Standpunkt um ſo ſchwieriger zu beantworten, da wir die Engel nicht als einfache Geiſtweſen betrachten, ſondern als ſolche Weſen, welche eine Natur zur Vorausſetzung ihrer Perſönlichkeit haben. Der Widerſpruch, in welchen ſich Satan gegen Gott ſtellt, wird daher beides umfaſſen, ſeinen perſönlichen Willen wie ſeine Natur, das Weſen ſeiner Perſönlichkeit. Das ſcheint nun aber undenkbar, ja unmöglich zu ſein und Lücke Recht zu haben, wenn er dagegen[1]) einwendet: „Ich geſtehe außer Stand zu ſein, mir die abſolute Verteufelung des Willens in einer Kreatur zu denken. Das Ethiſche hängt mit dem Metaphyſiſchen genau zuſammen. Der abſolut böſe Teufel iſt mir nur in der dualiſtiſchen Faſſung wahrhaft denkbar.“ Wenn wir aber die Kategorie der Denkbarkeit zum Kriterion der Wahrheit machen wollten, dann müßte nicht nur die Lehre vom Satan, ſondern auch, um nur das Eine zu nennen, die Lehre von Gott aufgegeben werden. Denn wir können ihn nicht denken als den Ewigen a parte ante, oder als den Allwiſſenden, der alle Haare auf unſerem Haupte und den Sand am Meere zählt. Wir wiſſen heute noch nicht, woher der Wind kommt, noch wohin er fährt; es ruht noch immer ein Schleier über dem Geheimniß der Zeugung; dennoch würden wir den als einen Wahnſinnigen betrachten, der dieſe Thatſachen leugnen wollte. Und iſt denn wirklich eine Verteufelung der Natur eines geſchöpflichen Weſens undenkbar? Es wurde ſchon früher darauf aufmerkſam gemacht, daß der Begriff der Perſönlichkeit ein Formbegriff iſt, welcher erſt durch ſeinen Inhalt beſtimmt wird. Der letztere

---

[1]) a. a. O. S. 66. Vgl. C. F. Göſchel, Cäcilius und Octavius, 1828. S. 200. Philippi's a. a. O. III. 306. Behauptung: „der Fall eines Theils der Engel kann nur eine Verkehrung ihrer ethiſchen Beſchaffenheit, nicht eine Veränderung ihrer immateriellen Natur bewirkt haben,“ iſt kaum nöthig zu widerlegen.

kann wechſeln, die Form der Perſönlichkeit bleibt unverlierbar. In der Wiedergeburt empfängt der Menſch das Weſen der Herrlichkeit, die göttliche Natur, und ſie bildet fortan den Grund und die Vorausſetzung ſeiner geheiligten Perſönlichkeit. Warum ſollte nicht das Entgegengeſetzte da geſchehen, wo der Menſch in einer ſündlichen Willensrichtung mit vollem Bewußtſein verharrt? Wenn der Teufel ſein Werk hat in den Kindern des Unglaubens, wenn der Herr zu denen, welche ihn zu tödten ſuchten, ſagt: „Ihr ſeid von dem Vater, dem Teufel“ Joh. 8, 44., wenn der Apoſtel, im Gegenſatz gegen die Kinder Gottes, welche die Sünde nicht thun, weil ſie aus Gott geboren, diejenigen, welche Sünde thun, Kinder des Teufels nennt, 1 Joh. 3, 8—10., ſo weist das Alles auf eine Verteufelung ihrer Natur hin. Des Menſchen Herz, der in der Mitte zwiſchen der Herrlichkeit und der Hölle, zwiſchen Gott und dem Satan ſteht, kann ſich ebenſo wie den Einwirkungen des Geiſtes Gottes, ſo auch denen des Geiſtes der Finſterniß öffnen, und welchem er ſich öffnet, *den nimmt er in ſich auf und wird deſſen Natur theilhaftig*. Man wird das vielleicht zugeben und dennoch eine ſolche Umwandlung Satans leugnen, weil er von Gott rein und vollkommen geſchaffen worden und weil mithin ſeine Natur bis in ihre innerſte Wurzel gut, eine Natur des Lichtes und Lebens und der Wahrheit iſt. Allein auch dieſes Räthſel iſt bis auf einen gewiſſen Grad lösbar. Erinnern wir uns an das, was S. 328. über das Weſen der Natur bemerkt wurde. Die Baſis derſelben iſt die Sehnſucht, die aus dem Mangel geboren iſt, welcher das unterſcheidende Merkmal der Kreatur von Gott und ihre Signatur genannt werden kann. Dieß iſt die eine Grundeigenſchaft, der Grundcharakter derſelben. Die zweite Grundeigenſchaft, die Grundform alles geſchöpflichen Weſens, iſt das Inſichgehen, das Fürſichſein, die Egoität. Beide, die Richtung auf ſich, das Beharrenwollen in ſich ſelbſt und die Bewegung auf das in der Sehnſucht angedeutete Ziel bringen ſich wechſelſeitig hervor und können nicht von einander laſſen. Der

Widerſtreit beider Kräfte erzeugt die Rotation[1]) als dritte Kraft und Grundgeſtalt oder Eigenſchaft der Natur, ein durch ſich ſelbſt nie zur Ruhe kommendes Kreiſen um ſich ſelbſt, ein Leben der Unruhe, Angſt und Qual, welches nur endigt, wenn die Sehnſucht befriedigt wird. Jedoch iſt hier zwiſchen dem wahren Gegenſtand der Sehnſucht und dem falſchen wohl zu unterſcheiden. Welches iſt nun der wahre Gegenſtand derſelben? Wenn dieſe drei Grundkräfte die Baſis alles geſchöpflichen Lebens ſind[2]), Unruhe, Angſt und Qual aber nicht die Beſtimmung deſſelben ſein können, ſo wird ihnen etwas entgegenkommen müſſen, wodurch ſie von dieſem Widerſtreit und von der Unruhe errettet und befreit werden. Was wir meinen, kann uns die Pflanze lehren. In ihr nehmen wir die ſich auf ſich beziehende wie die über ſich hinausgehende Kraft nicht minder wahr, wie in jedem andern Naturweſen, allein wenn nur dieſe Kräfte in ihr wirkſam wären, ſo würde ſie verkümmern. Es muß noch das Sonnenlicht[3]) hinzukommen, um das Leben der Pflanze bis zur

[1]) V. Baader a. a. O. XIII. 102.: „Eins will in ſich, das Andere aus ſich, ſo es aber nicht von einander weichen oder ſich trennen kann, ſo wird's zu einem drehenden Rade. Eins will unter ſich, das Andere über ſich."

[2]) Law a. a. O. S. 254.: „die drei erſten Eigenſchaften der Natur haben nicht die Macht, die vier anderen hervorzubringen; ſie können nichts anderes erzeugen als ſich ſelbſt und nichts ſein, als was ſie in ihrem Urſprung, dem Sehnen ſind. Ebenſowenig kann ſich die Natur über den Zuſtand des Gegenſatzes und der Qual erheben, der das Weſen der Sehnſucht ausmacht und nothwendig die Baſis alles Lebens und aller Empfindungsfähigkeit des Lebens iſt. Denn wenn die Zuſammenziehung und der Widerſtand, welcher ihr entgegengeſetzt iſt, ſowie die Rotation, die aus beiden hervorgeht, aufhören würde, ſo gäbe es von dieſem Augenblick an weder Leben noch Empfindung deſſelben. Dieſe drei Eigenſchaften müſſen demnach unaufhörlich thätig ſein, weil ſie die Wurzel alles kreatürlichen Daſeins bilden."

[3]) Schelling a. a. O. III. 206.: „das Thier, ſchon die lebendige Pflanze, der man einen Lichthunger zuſchreibt, will etwas außer ſich, der Menſch will etwas über ſich. Das Thier iſt durch ſein Wollen außer ſich gezogen, der Menſch in wahrhaft menſchlichem Wollen über ſich gehoben."

Blüthe und Frucht zu ſteigern. Das Licht der Sonne iſt eine Kraft, welche die Pflanze nicht aus ſich ſelber erzeugt, vielmehr kommt ſie ihr entgegen, und indem ſich die Pflanze dieſes Lichtleben der Sonne aſſimilirt, wird ſie auf eine höhere Stufe des Daſeins emporgehoben. Hinwiederum wendet ſich die Pflanze in ſtiller Sehnſucht dem Sonnenlicht entgegen. Die Blüthe iſt das höchſte Erzeugniß des durch die Aſſimilirung des Sonnenlichtes erhöhten Lebens, in welcher ſie gleichſam ſelig in ſich ruht. Daher auch die Freude an der Blume und Blüthe; ſie iſt der Typus eines in ſich vollendeten Daſeins. Wie aber die Pflanze ohne das Licht der Sonne ſich niemals zu dieſem in ſich vollendeten Daſein entfalten könnte, wie überhaupt auf dem Naturgebiet das Licht die nothwendige Bedingung des in ſich befriedigten Lebens iſt, ſo iſt es auch auf dem geiſtigen Gebiet.

Auch das geſchöpfliche perſönliche Leben, deſſen Baſis dieſe drei Naturgeſtalten oder Eigenſchaften ſind, bedarf als Complement eines Lichtes und Lebens, das es nicht aus ſich ſelbſt erzeugen kann, ſondern das ihm als Gabe und Gnade von Oben entgegenkommt. Da die Engel in einer engen organiſchen Verbindung mit dem Menſchen ſtehen und da auch ſie eine Natur als Vorausſetzung ihrer Perſönlichkeit haben, ſo wird der Modus ihrer Schöpfung in dieſer Beziehung kein anderer ſein. Nur war ihnen dieſes höhere Licht und Leben, das in genauem Verhältniß ſtand zu der Lichtes- und Lebensſphäre, die ſie bewohnten, unmittelbar verliehen worden, als ſie in's Daſein traten, ſo aber daß ſie daſſelbe in freier Liebe und in freudigem Gehorſam ihrem Lebensgrund zu aſſimiliren und es ſich zum perſönlichen und unverlierbaren Beſitz anzueignen hatten. Es konnte dieß nur geſchehen, wenn ſie der ihnen verliehenen Beſtimmung treu blieben oder in der Stellung beharrten und die Sphäre bewahrten, die ihnen angewieſen worden war. Indem ſie daher über das ihnen anvertraute Herrſchaftgebiet hinausſtrebten und ſich dadurch wider die göttliche Ordnung empörten, mußten ſie des Lichtes und Lebens verluſtig gehen,

welches das unmittelbare Complement ihres Weſens war. Zugleich erweckten ſie aber auch den Finſtergrund oder die Wurzel ihres kreatürlichen Lebens, welcher ſtets verborgen oder in das Licht verſchlungen bleiben ſollte[1]). So ſagt auch v. Baader[2]) treffend: „In ihrem erſten Hervortreten wird die Kreatur mit und aus Gottes Willen, in dem zweiten wird ſie erſt Kreatur mit ihrem Willen. Thut ſie dieſes nicht, arretirt ſie dieſen Regreß, ſo fixirt ſie ſich ſelbſt im erſten Moment ihres Seins, welcher ſie nun aber ſowohl vom zweiten (b) als auch von der Urſache beider oder von a abſchließt. Man begreift nun die Pein, die Impotenz und Unruhe, d. h. den fixirten aktuoſen Widerſpruch dieſes im erſten Moment nicht bloß zurückgebliebenen, ſondern auch revolutioniſtiſch zurückgeführten und darin feſtgebannten Seins, weil die Kreatur oder das entſtandene Leben doch des Imperativs ihrer Vollendung, des Uebergangs in den zweiten Moment als ihres conſtitutiven Geſetzes, nie los werden kann."

Durch den Fall iſt Satans Stellung eine ganz eigenthümliche geworden. Die unmittelbar empfangene Gabe und Gnade des himmliſchen Lichtlebens hatte er verloren, der Zweck ſeiner Empörung war mißlungen, und in Folge der Erweckung des Feuer- und Finſtergrundes in ſich ſelbſt wurde auch die Sphäre, die er bewohnte, des himmliſchen Lichtes und Lebens beraubt, er ſelber aber im Dunkel des Höllengrundes zum Gerichte bewahrt. Hier erſt, weil er ſeinen Neid nicht bethätigen konnte, und das vorläufige Gericht als

---

[1]) Oetinger, Bibl. Wörterb. S. 449.: „Es muß die Kreatur etwas Unterſchiedenes von Gott haben, ein eigen Etwas und wenn dieß eigene Etwas ſich nicht in Gott vereinbart, ſo entſteht das Nein."
Angelus Sileſius: Licht und Liebe ſich entzünden,
Wo ſich Streng' und Milde finden:
Zorn und Finſterniß entbrennen,
Wo ſich Streng' und Milde trennen.

[2]) a. a. O. XIII. 93.

ein ungerechtes betrachtete, eröffnen ſich die Tiefen ſeiner Bosheit. Aber wie geſchah dieß? Die Sehnſucht war geblieben; er konnte ſie nicht in ſich aufheben, da ſie zum Weſen des kreatürlichen Lebens gehört. Es war ſomit kein Gegenſtand vorhanden, auf welchen er ſeinen Willen hätte richten können, und ſo mußte er denn einen Gegenſtand dieſer Sehnſucht in ſich ſelbſt ſuchen und ſich ſelber ein (ſcheinbares) Genüge ſchaffen. Die Egoität wird, indem ſie der Sehnſucht Raum gibt, das unmittelbar empfangene Licht und Leben ergreifen und in ihm Genüge finden. Sie verliert ſich damit nicht, ſie findet ſich vielmehr, weil dieſe Gabe und Gnade das gottgeordnete Complement des perſönlichen Lebens iſt. Das Entgegengeſetzte wird ſtattfinden, wenn ſich die Sehnſucht auf die Egoität richtet und ſie zum autonomen Princip der Perſönlichkeit erhebt. Die Egoität wird damit, weil ſie ſich in ihrer Wurzel zu ergreifen ſucht, zur abſoluten Selbſtſucht. Der Mangel kann nicht auf gottgeordnete, er muß mithin auf widergöttliche Weiſe erfüllt werden. Und ſo erweckt denn Satan in vollbewußter Erkenntniß deſſen, was er thut, den abſoluten Gegenſatz der aus dem Licht und Leben gebornen Eigenſchaften in ſich, ſtatt der Liebe: Haß und Feindſchaft, ſtatt der Wahrheit: Lüge, ſtatt der Demuth: Hochmuth, ſtatt der Sanftmuth: Grimm und Trotz. Die Keime dieſer ſataniſchen Eigenſchaften liegen ſchon im Neide, dieſem Kinde der Selbſtſucht und der Selbſtüberhebung, aber gewiſſermaßen noch unbewußt; erſt in Folge des Mißlingens ſeiner Pläne wurden ſie von ihm ſelbſt ausgeboren und in der höchſten Potenz nach Maßgabe ſeiner machtvollen Perſönlichkeit geſetzt[1]). Satan echauffirt ſich ſelber in ſeinem Feuer- und Finſtergrunde in ungeheurem

[1]) Culmann, die chriſtl. Ethik. I. 416.: „Der Mörder von Anfang mußte ſeine mordende Thätigkeit vor Allem an ſich ſelbſt geübt haben, ehe er ſie um ſich her verbreitete; er mußte in ſich ſelbſt bereits den Strom des Lebens in Haß und Tod verkehren und jeder ſeiner Willensenergien gleichſam ſchon in ihrem Aufſteigen den Hals umkehren?“

frevelhaftem Trotze zum Feinde Gottes, zum Widerſacher Chriſti. Es gibt eine unſelige Seligkeit des Haſſes und Trotzes, welche aber nur in der fortdauernden energiſchen Bethätigung deſſelben empfunden wird. Dieß iſt nur möglich durch eine Umwandlung ſeines Naturgrundes in freſſendes Finſterfeuer, in Tod, Haß, Hölle — durch eine Verteufelung ſeiner Natur.

Die Möglichkeit des Falles Satans liegt mithin in der Auflöslichkeit und Trennbarkeit der drei Grundgeſtalten oder Eigenſchaften aller Kreatur von dem Licht und Leben, in welchem und für welches ſie urſprünglich geſchaffen iſt. Eine ſolche Trennbarkeit wird ſchon darum zugegeben werden müſſen, weil ohne ſie eine Entſcheidung für oder gegen Gott gar nicht ſtattfinden könnte. War auch die Herrlichkeit Chriſti der erſte Anlaß der Sünde Satans, ſo ſetzt eben der Neid, dem er in ſich Raum gab, das Princip der Egoität und ein Imaginiren in den Grund ſeiner Natur, ein Erheben deſſen, was immer im Grunde bleiben und in ſelbſtverleugnender Liebe verklärt werden ſollte, voraus. Die Sünde iſt überall ein autonomes ſich ſelbſt Erfaſſenwollen in der Wurzel des perſönlichen Lebens, als deſſen Grundform wir die Egoität erkannt haben. Auch Satan konnte es daher nicht erlaſſen ſein, ſich ſelbſt zu verleugnen und das als Gabe und Gnade anzuerkennen, was ihm von Gott unmittelbar als das Complement ſeines Lebens verliehen worden war. Wenn die Möglichkeit dieſer Trennung geleugnet wird, ſo kann ſchlechterdings keine Prüfung, mithin auch keine ſittliche Bewährung eines perſönlichen Weſens ſtattfinden. Die Entſcheidung iſt ein innerer Vorgang, welcher entweder die Grundform der Perſönlichkeit zum autonomen Princip macht, oder in demüthiger Selbſtverleugnung, ſich dem Willen Gottes unterordnend, das dargebotene Licht und Leben als die wahre Beilage der Perſönlichkeit ergreift und ſich aſſimilirt. Beides muß deßhalb gegeben und die Wahl der freien Selbſtentſcheidung anheimgeſtellt ſein. Gott kann keinen Wohlgefallen an dem angebornen, gleichſam mechaniſchen Gehorſam haben, ſondern

nur am freien, in der ſelbſtverleugnenden Demuth der Liebe wurzelnden. Auch kann das Reich Gottes Freude und Friede und Gerechtigkeit nur ſein auf dem Grunde der Freiheit. Sie iſt das höchſte Palladium der Perſönlichkeit, weil es ohne ſie kein Gut und keine Seligkeit gibt. Dieſe Freiheit ſetzt nicht bloß die Prüfung, ſondern auch die Auflöslichkeit der Principien voraus, welche das geſchöpfliche Leben in ſeiner Integrität conſtituiren. Auch die Engel mußten daher eine Prüfung beſtehen und eben darum war es nicht möglich, daß ihnen das Licht und Leben, die Seligkeit und Herrlichkeit, oder die vier oberen Grundgeſtalten und Eigenſchaften als unverlierbare Beilage bei ihrer Schöpfung verliehen werden konnte. Die Schrift ſelbſt bezeichnet das geſchöpfliche Leben indirect als ein auflösliches, wenn ſie Hebr. 7, 16. von der Kraft eines unauflöslichen Lebens redet. Unauflöslich kann nur das Leben Gottes ſein und was unmittelbar ſeinen Urſprung und ſein Weſen aus ihm hat, wie die Herrlichkeit [1]).

Wir ſehen nun, wie allerdings eine Verteufelung der Natur und des Weſens eines gutgeſchaffnen Lichtengels möglich iſt. Nur iſt dieſe Natur, was wohl zu beachten, nicht wie die Herrlichkeit ein Abglanz des Weſens Gottes, ſondern eine ſchöpferiſche Wirkung des Erſtgebornen und im weiteren, auch das Herrſchaftsgebiet Satans umfaſſenden Sinn, ein geſchöpfliches individuelles Abbild der Herrlichkeit. Das Verhältniß deſſelben zu Satan kann nur ähnlich dem ſein, in welchem der Menſch zur Erde, der unmittelbaren Vorausſetzung ſeines leibſeeliſchen Weſensbeſtandes ſteht. Die drei Grundeigenſchaften ſind ebenfalls, wiewohl in verſchiedenen Graden, die Baſis des Naturlebens ſeiner Sphäre, welche, weil ſie in ihm culminirt und in ihm ihren organiſch-

[1]) Vgl. Oetinger, Bibl. Wörterb. S. 636. — Hebr. 7, 16. ſpricht indirect für unſere Lehre von den ſieben Geiſtern, denn das Leben könnte nicht als ein Unauflösliches bezeichnet werden, wenn es etwas ſchlechthin Einfaches wäre.

dynamiſchen Mittelpunkt hat, zugleich mit und durch ſeinen Fall des ihr verliehenen Lichtes beraubt und chaotiſirt worden iſt. Unmöglich kann ihr jedoch alles Licht und Leben entzogen worden ſein, aber das Licht, das ihr geblieben, iſt kein mildes und liebliches, ſondern ein ſtrenges und herbes, das gleich dem Wetterleuchten ſtets aus der Finſterniß hervorbricht und nur den Zorn Gottes in der grauſigen trümmerhaften Oede offenbar macht. Und ſelbſt in dieſem Tode bewegt ſich noch das Leben, aber ein Leben, das im Grimme ſteht und im Satan im Haſſe ſeine fortdauernde Nahrung hat.

Die Verteufelung der Natur Satans und die Chaotiſirung ſeiner Sphäre geſchieht nicht ohne göttliche Zulaſſung, ja nicht ohne den Willen Gottes, jedoch direct und unmittelbar ſchafft Gott weder die Finſterniß noch den Tod, wohl aber ſchafft er ſie als die unmittelbare Folge der ſataniſchen Bosheit und ferner, inſofern als er ſelbſt die Möglichkeit der Auflöslichkeit und Trennbarkeit der Principien geſetzt hat. Eine Finſterwelt, einen Abgrund der Finſterniß kann Gott ſo wenig unmittelbar ſchaffen, wie den Tod und die Uebel. Wie Gott ſelber Licht iſt, wie von ihm nur gute und vollkommene Gaben kommen, ſo ſind auch ſeine Schöpfungen Schöpfungen des Lichtes und Lebens. Ein directes und unmittelbares Schaffen der Uebel, welche nach der Schrift ſtets nur als Folge und Strafe der Sünde eintreten, widerſpricht dem wahren Gottesbegriff und nur ein unwiſſenſchaftliches und oberflächliches Denken wird auf Grund von Jeſ. 45, 7. behaupten, daß Gott in gleicher Weiſe wie das Licht ſo auch die Finſterniß ſchaffe, vielmehr iſt die Schöpfung der Finſterniß und der Uebel ein Akt der Gerechtigkeit Gottes V. 21. Nur das Reich Gottes iſt bereitet vor Grundlegung der Welt; das Gleiche wird aber nicht vom ewigen Feuer geſagt, das bereitet iſt dem Teufel und ſeinen Engeln. Auch es iſt zwar bereitet Matth. 25, 34. 41., aber es geſchah dieß nicht von Grundlegung der Welt an, ſondern in Folge des Falles Satans [1]).

[1]) Der Tod iſt die natürliche Frucht der Sünde Röm. 5, 12.; Jak. 1, 15.; Joh. 8, 44., aber auch göttliches Gericht über die Sünde.

Es ergibt ſich nun auch, daß eine Umkehr Satans nicht möglich iſt. Die Natur, welche in ihrer urſprünglichen Integrität die Vorausſetzung ſeiner Perſönlichkeit war, enthielt die ethiſchen Principien, welche in ſeinem Perſonleben zur vollbewußten Erkenntniß gelangen und zur bleibenden Norm deſſelben werden ſollen. Sie waren das Princip ſeines Gewiſſens, wie ſie noch immer das Princip des Gewiſſens der treugebliebenen Engel ſind. Wir erinnern daran, daß die Engel den hl. Geiſt als ſolchen nicht beſitzen, daß aber ihre Natur und das Weſen ihrer Perſönlichkeit rein und gut geſchaffen worden, mithin eine geſchöpfliche Offenbarung des unſichtbaren Weſens Gottes, ſeiner ewigen Kraft und Gottheit iſt. Wenn wir nun Gott an den Werken einer Welt erkennen können, die im Argen liegt und der Eitelkeit unterworfen, mithin kein ungetrübtes Abbild der Herrlichkeit iſt, wie viel mehr wird dieſes Weſen Gottes nicht bloß an einzelnen Werken, ſondern an der ganzen herrlichen Zuſtändlichkeit jener himmliſchen Sphäre zu erſehen geweſen ſein. Auch Satan hat ſeinen Schöpfer nicht geprieſen und ihm nicht gedanket, die Integrität der Natur nicht bewahrt. Dieſem Lichtleben konnte er ſich aber nur abwenden, indem er ſich in ſich ſelbſt hineinwandte und von Gott nur ſich abkehren, indem er das Gottgleicheſein als einen Raub an ſich zu reißen ſuchte. Die Trennung der Principien iſt daher in Folge ſeines autonomen Strebens durch die Erweckung des Finſtergrundes ſeiner Natur eine abſolute geworden. Er hat ſich in ungeheurem Trotz und Grimm in ſeiner abgründigen Selbſtſucht ſchlechthin verfeſtigt und die Baſis und Wurzel ſeines Perſonlebens in abſolutem Widerſpruch gegen Gottes

---

weil der ganze Natur-Zuſammenhang zwiſchen Sünde und Tod Gottes gerechte Ordnung iſt Röm. 8, 10.; 6, 23.; 5, 15—17. Concord. form. XI. 81. Ut Deus non est causa peccati, ita etiam non est poenae. Nec est damnationis, sed unica causa damnationis est peccatum. Das Gleiche gilt auch von den Uebeln und der Finſterniß, welche die Strafe der Sünde ſind.

Willen verkehrt. Wo die Selbſtſucht das ſchlechthin gewollte, vollbewußte perſönliche Princip geworden iſt, kann keine Empfänglichkeit mehr für göttliche Einwirkungen vorhanden ſein. In die Nacht ſeines Bewußtſeins fällt kein Strahl eines Lichtes von Oben. Dennoch kann er der Macht Gottes nicht entfliehen. Zwar will er, um von ihm völlig unabhängig zu ſein, ſich ſelbſt in der Wurzel ſeiner Exiſtenz ergreifen und die Bedingung derſelben in ſeine Gewalt bekommen, aber dieß muß ihm ewig verſagt bleiben. So iſt Satan fort und fort von einem tantaliſchen Streben nach einem Ziele beherrſcht, das er niemals erreichen kann. Das iſt mit eine Urſache, die ihn nöthigt, fort und fort in dem Finſtergrund ſeiner Natur zu wühlen, und den Haß gegen Gott immer auf's Neue aufzuſtacheln. Es iſt der Wurm in ihm, der nicht ſtirbt, das Feuer, das nicht verlöſcht, weil mit der Ohnmacht ſeines Strebens das Bewußtſein ſeiner Abhängigkeit von Gott — denn die Teufel wiſſen, daß Gott iſt und zittern Jac. 2, 19. — ewig verbunden iſt. Darum nimmt ſich der Herr der Engel nicht an, weder der guten, denn ſie ſind nicht erlöſungsbedürftig, noch der böſen, denn ſie ſind nicht erlöſungsfähig. Das letztere werden wir auch von den Menſchen ſagen müſſen, welche in der Vollendung des Reiches Gottes die ewige Verdammniß mit dem Teufel und ſeinen Engeln theilen. Judas (V. 19.) nennt ſie Seeliſche, die keinen Geiſt haben. Das iſt von ihnen zunächſt noch in relativer Beziehung geſagt, weil ſie, obgleich Spötter der Wahrheit, die nach ihren eigenen Lüſten und gottloſen Weſen wandeln und Rotten gegen den Herrn der Herrlichkeit machen, ſich noch bekehren können. Wenn ſie jedoch auf dieſem Wege beharren, ſo ertödten ſie ſchlechthin das Gewiſſen, die Potenz oder die Form des Geiſtes, durch welche ſie noch mit der Herrlichkeit zuſammenhängen, und bewirken es durch ihre eigene Verſchuldung, daß ihre Namen ausgetilgt werden im Buche des Lammes.[1]) „So Jemand nicht erfunden wird im

[1]) Alles autonome Streben will eigentlich, ohne es zu wiſſen, des Grundes ſeiner Perſönlichkeit abſolut mächtig werden und ſich von Gott

Buche des Lebens, der wird geworfen in den feurigen Pfuhl.“ [1])

Bei Satans Empörung handelte es sich darum, ob der Sohn Gottes oder ob Satan der Herr der Schöpfung werde, also um das Sein oder Nichtsein der göttlichen Absichten. Zwar folgte seinem Attentat sofort eine Verkehrung und Verfinsterung des von ihm bewohnten Gebietes auf dem Fuße nach, und das bezeichnet die hl. Schrift als ein Verstoßen mit Ketten der Finsterniß in den Tartarus 2 Petr. 2, 4.,

---

und von der göttlichen Ordnung emancipiren. Dem aufmerksamen Beobachter wird es kaum entgehen, daß das die Signatur unserer Zeit ist. Die Weltsünde und der Zeitgeist ist auf dem Wege, die teuflische Sünde zu begehen. Darin liegt der Unterschied unserer Zeit von den vorangehenden Zeitläufen. Diese Autonomie ist die Vollendung der Weltsünde. Auch sie hat ihre Geschichte, die ihr Ende erreicht, wenn sich die Tiefen Satans in ihr dargelebt haben.

[1]) Die Frage Plitt's a. a. O. I. 251: „Kann und wird Gottes Liebesweisheit irgend ein Geschöpf von vornherein in einen solchen Zustand versetzen, aus welchem es, sobald die nun unausweichliche Möglichkeit des Falles zur Wirklichkeit wird, mit innerer Nothwendigkeit mit so intensiv fallen kann, daß jede Heilung unmöglich wird?“ dürfte sich unschwer beantworten lassen, wenn man die Stellung Satans in's Auge faßt. Ist er, wofür wir oben einige Gründe angeführt haben, als der höchste und mächtigste Lichtengel von Gott geschaffen, so bildet er ein nothwendiges Glied, ja das Schlußglied im Organismus der Schöpfung. Allein dann konnte ihn Gott nicht unerschaffen lassen, wenn überhaupt die Schöpfung nicht unvollendet bleiben sollte. Nachdem Gott in selbstverleugnender Liebe den Rathschluß der Schöpfung gefaßt hatte, mußte er ihn in's Dasein rufen, wenn seine Absichten erreicht werden sollten. Die Frage würde sich mithin so gestalten: Soll Gott darum, weil er voraussah, daß Satan irreparabel fallen werde, auch die Erschaffung der persönlichen Wesen unterlassen, die in treuem Gehorsam verharren oder von der Gewalt der Finsterniß sich retten lassen? Liegt eine solche Alternative vor, so erklärt sich aus der Liebe Gottes, welche auch andere Wesen an seiner Seligkeit theilnehmen lassen will, die Erschaffung Satans und seiner Engel. Uebrigens war eine unausweichliche Möglichkeit des Falles nicht vorhanden. Die reiche ethische Ausstattung, die ihm unmittelbar verliehen war, hätte ihn davor bewahren können.

als ein Gebundenſein unter dem Dunkel Juda 6., allein dieß iſt nur ein vorläufiges Gericht, denn Satan und ſeine Engel werden daſelbſt, wie an beiden St. geſagt wird, zum Gericht behalten. Dieſes Gebundenſein iſt kein Hinderniß ſeiner Wirkſamkeit in dieſem Gebiete, deſſen Fürſt (Joh. 14, 30.; Eph. 2, 2.; 6, 12.), ja Gott (2 Kor. 4, 4.) die hl. Schrift ihn nennt. Dieſe Thatſache iſt um ſo auffallender, da Gott einen Theil der Sphäre, die Satan einſt bewohnte, dem Menſchen zum Wohnort angewieſen und ihn dadurch ſeiner Verſuchung und Verführung ausgeſetzt hat. Warum aber hat ihn Gott nicht aller Macht und alles Einfluſſes auf die wiederhergeſtellte Erde beraubt und ſein Urtheil, ſowie die völlige Aufhebung und Vernichtung ſeiner verführeriſchen und verderblichen Wirkſamkeit auf das Endgericht verſchoben? Wir antworten zunächſt darauf: Die Wirkſamkeit Satans hätte allerdings abſolut verhindert werden können, allein das Böſe wäre dann nicht wahrhaft durch das Gute überwunden, ſondern nur eine göttliche Machtwirkung zur Schau geſtellt worden. Es mußte daher auch Satan das Vermögen gelaſſen werden, in der ganzen Fülle der Kraft, die er zu gewinnen im Stande iſt, in der Geſchichte zu wirken. [1]) Sodann können wir aus dem Umſtande, daß zugleich mit ihm auch die Menſchen, die das Thier angebetet haben, gerichtet werden, mit Recht ſchließen, daß Satan in einem genauen Verhältniß zur Entwicklung und Vollendung des Reiches Gottes, welche ſofort nach dem Endgericht eintreten wird, ſtehen muß. Wenn er nicht vorher gerichtet werden kann, ſo muß in dem Weſen des Reiches Gottes ſelbſt der Grund liegen, warum ſeine Wirkſamkeit nach ſeinem Fall nicht gehemmt worden iſt. Das gerichtliche Urtheil wird einſt zwar vom Sohne Gottes ausgeſprochen, dennoch aber von den Gerichteten als ein gerechtes anerkannt werden. Dieß iſt offenbar durch jene Ausſage Phil. 2, 10. 11. an-

[1]) Vgl. Mehring, Relg. Phil. S. 518.; Bizenmann a. a. O. S. 447.

gedeutet, daß auch die unter der Erde einſt ihre Kniee beugen werden vor Chriſto und alle Zungen bekennen, daß er der Herr ſei. Daraus dürfte hervorgehen, daß im Endgericht oder in der Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes, welche zugleich mit jenem ſtattfindet, Satan ſeines Unrechts überführt werden wird. Satan konnte unmittelbar nach ſeinem Fall mit einem Schein der Wahrheit behaupten, daß ihn eine Verurtheilung nicht mit vollem Rechte treffe. Dem Sohne Gottes ſei die hohe Würde, die er bekleide, willkührlich übertragen worden; denn er beſitze nicht das geringſte Verdienſt, das ihn vor Andern dazu berechtige. Es ſei eine leichte Aufgabe, in einer ſo hohen Stellung den vollkommenen Gehorſam zu leiſten, denn es ſei mit derſelben auch keinerlei Reizung und Verſuchung verbunden, da kein höheres Herrſchaftsgebiet über das ihm verliehene hinausliege. Ein Gericht, das ihn um ſeines Strebens willen nach einer höheren Stellung und Würde, welches Gott ſelbſt in ſein Herz hineingelegt habe, treffe, ſei mithin ſo lange ungerecht, bis der Sohn Gottes Proben abgelegt habe, daß er in verſuchungsvollen Lagen und in der Niedrigkeit, wo es nahe liege, nach einer höheren Würde und Macht zu greifen, in verleugnungsvollem demüthigem Gehorſam verharre [1]).

Gott hätte dieſen Vorwurf der Ungerechtigkeit abweiſen können, denn er hat ſeinem Geſchöpf nicht Rede und Antwort zu ſtehen [2]), allein damit würde Satan ſeines Unrechts nicht überführt worden ſein. Auch der Schein der Ungerechtigkeit und Willkühr ſollte vermieden werden, und darum mußte der Sohn Gottes bewährt werden, und ſich bewähren

---

[1]) Schelling a. a. O. IV. S. 1: „Gott iſt viel zu gerecht, um irgend etwas irgend wie zu Recht beſtehendes bloß mit äußerlich ſiegender Macht gewaltſam aufzuheben."

[2]) Vgl. Dorner a. a. O. I. 479. Ein ähnlicher Gedanke liegt auch dem Buche Hiob zu Grunde. Vgl. v. Meyer, die hl. Schrift. Bd. 2. Vorrede VII.; Godet, in den Stud. und Krit. 1863. S. 298 ff.; Wizenmann a. a. O. S. 455.

laſſen[1]). Der Sohn Gottes iſt dadurch das abſolute Gegenbild Satans geworden. Der letztere hat ſich in eitler Selbſtüberhebung an der Stellung und Würde, welche ihm im Schöpfungsorganismus angewieſen war, nicht genügen laſſen und in trotzigem Hochmuth als einen Raub an ſich reißen wollen, was ihm nicht gebührte. Umgekehrt hält es der Sohn Gottes in der Gottesgeſtalt nicht für einen Raub, das Gottgleicheſein ſich anzumaßen, obgleich es ihm, der als das Lamm Gottes zuvor verſehen war, nahe lag, ſeinen Willen im Gegenſatz zum Willen ſeines Vaters zur Geltung zu bringen. Satan ſucht fortwährend in abgründigem Haß und bittrer Feindſchaft die Liebesabſichten Gottes zu vereiteln, dagegen entäußert ſich der Sohn Gottes in ſelbſtverleugnender demüthiger Liebe ſeiner Gottesgeſtalt und vertauſcht ſie, um ſie auszuführen, mit der Knechtsgeſtalt, einer Geſtalt, in welcher ſich der Sohn der göttlichen Liebe ſogar den Anfeindungen und Verſuchungen ſeines bitterſten Feindes und — Unterthanen ausſetzte, denn er trat durch dieſe Geſtalt in das Gebiet und Bereich Satans ein, welcher dadurch Macht über ihn bekam und ſeinen Haß und ſeine Bosheit in den tiefgehendſten Verſuchungen der Liſt, wie in den bitterſten Kränkungen, Anfechtungen und Leiden bis zum ſchmachvollſten Hohn und Tod an ihm auslaſſen konnte.

Die hl. Schrift enthält ſelbſtverſtändlich über dieſes Motiv der Erniedrigung Chriſti keine directen Andeutungen,

---

[1]) Dieß iſt übrigens nur ein Grund ſeiner Erniedrigung. Man wird uns vielleicht entgegenhalten, daß der Rathſchluß der Erlöſung ein ewiger ſei und ſolche Erwägungen keinen Einfluß auf ihn ausüben konnten, da der Fall Satans in der Zeit erfolgte. Allein wenn doch der Rathſchluß der Erlöſung mit Rückſicht auf die Sünde gefaßt wurde, die durch Satan in die Welt gekommen iſt, ſo wird auch jene Einwendung Satans, deren Möglichkeit nicht abgeleugnet werden kann, mitberückſichtigt worden ſein. Der Rathſchluß der Erlöſung iſt überhaupt ein ſo vielſeitiger und umfaſſender, daß wir ihn hienieden nicht völlig zu begreifen vermögen.

da überhaupt alles, was ſich auf ſein Verhältniß zu Satan bezieht, jenſeits der Geſchichte des Reiches Gottes auf Erden liegt. Wenn aber das Univerſum ein Organismus iſt, ſo wird auch die Entwicklung und die Geſchichte deſſelben im engſten Zuſammenhang mit dem Anfang des Alls der Dinge ſtehen. Die Potenzen und Prinzipien, welche ihr zu Grunde liegen, ſind nicht erſt ſpäter in ſie hineingekommen. Satan hat von Anfang geſündigt, und wenn auch dieſes „von Anfang“ ſich zunächſt auf ſeine Perſon bezieht, ſo iſt es dennoch auch wieder gleichbedeutend mit dem „am Anfang“ (1 Moſ. 1, 1.), da uranfänglich Satan mit den Himmeln und der Erde zugleich geſchaffen worden iſt. Mit dieſem Anfang beginnt die Geſchichte des Univerſums, des Himmels und der Erde, und ſomit tritt auch ſeine Sünde uranfänglich als ein bewegendes Princip in ſie ein. Ja Satan ſpielt nach Chriſto die bedeutendſte Rolle in derſelben; ſeine Wirkſamkeit auf unſerer kleinen Erde, welche dennoch der dynamiſche Mittelpunkt des Alls der Dinge iſt, läßt ſich vom bibliſchen Standpunkt aus nicht in Abrede ſtellen. Hier iſt es, wo der Starke vom Stärkeren überwunden und von letzterem das Recht des Gerichtes über jenen erworben und gewonnen wird. Und die Geſchichte erreicht endlich erſt dann ihr Ziel, wenn er gerichtet und aus ſeinem Fürſtenthum Luk. 4, 6.; Joh. 14, 30.; 2 Kor. 4, 4. ausgeſtoßen iſt, wenn auf der neuen Erde die Auserwählten mit ihrem Haupte herrſchen und regieren, und wenn auf dem neuen Himmel auch die Engel durch ihre Vermittlung die ihnen von Uran beſtimmte Vollkommenheit und Herrlichkeit empfangen werden. Die Fleiſchwerdung Chriſti iſt mithin bedingt durch den Fall und durch die Wirkſamkeit Satans auf der Erde. Sie allein iſt das Gebiet, auf welchem er ihn ſeines Unrechts überführen und ihn beſiegen konnte 1 Joh. 3, 8. Es iſt daher nicht ohne große Bedeutung, daß auf den Gehorſam Chriſti, wie auf ſeine eigene Vollendung durch Leiden ein ſo großer Nachdruck gelegt wird Hebr. 2, 10.; 5, 8. 9.; Phil. 2, 8., ja der Herr ſelbſt be-

zeugt Luk. 24, 26.: „Mußte nicht Chriſtus ſolches leiden und zu ſeiner Herrlichkeit eingehen?“ Es iſt hier nicht allein von dem die Rede, was dem Chriſtus nach der Schrift geſchehen ſollte[1]), ſondern das Leiden iſt eine innere Nothwendigkeit für ihn, was ja auch daraus hervorgeht, daß die Ausſagen der hl. Schrift von Moſe an auf dem ewigen Rathſchluß Gottes ruhen. Auch leidet er nicht bloß als Menſch, ſondern dieſes Leiden geht in die Tiefen ſeines göttlichen Lebens hinein, denn nach ſeinen eigenen Worten muß Chriſtus und nicht Jeſus, welcher Name auf ſeine Beſtimmung als Erlöſer Matth. 1, 21. hinweist, den Kelch der Leiden trinken. Der Name „Chriſtus“ dagegen wird theils gleichbedeutend mit „Sohn Gottes“ Matth. 16, 16.; Luk. 9, 20.; Matth. 26, 63. 64.; Joh. 6, 69.; 11, 27.; 20, 31. gebraucht, theils iſt er Bezeichnung ſeiner über- und vorweltlichen Würde Joh. 12, 40. 41.; 1 Kor. 10, 4. 9.; 2 Kor. 8, 9. (vgl. oben S. 100.), ja er wird als ſolcher Röm. 9, 5. Gott genannt[2]). Wie hier Chriſtus das Subject der Leiden iſt, ſo Hebr. 5, 8. der Sohn Gottes. Unter demſelben den Menſchgewordenen[3]) zu verſtehen, geht ſchon nach dem Zuſammenhang nicht an, vgl. V. 5. 6., noch weniger erſcheint dieß zuläſſig, wenn man den von dem Verf. beabſichtigten Contraſt beachtet: „obwohl er der Sohn iſt, ſo mußte er dennoch leiden und in der geduldigen Ertragung dieſer Leiden den Gehorſam lernen.“[4]) Offenbar will der

[1]) So Stier a. a. O. VI. 699.

[2]) Vgl. Tholuck und beſonders Philippi zu dſ. St.

[3]) Gegen v. Hofmann a. a. O. II. 1. S. 48. und Ebrard a. a. O. S. 197.

[4]) S. oben S. 97 ff. und vgl. fr. dafür weitere Gründe bei Delitzſch zu dſ. St. und daſelbſt (S. 187.) die Worte: „Der, welcher als Gott von Gott zu dem Gotte ſeines Urſprungs in einer ewigen Weſens- und Liebesgemeinſchaft ſteht, welche über alle Verhältniſſe der Unterordnung hienieden erhaben iſt, lernte nichts deſtoweniger nach Menſchenweiſe das Gehorchen und zwar auf dem Wege des Leidens, indem ihn Gott durch Leidenserfahrungen hindurchführte, in denen er ſich willig unter deſſen gewaltige Hand zu beugen hatte,“ welche der vollen Wahrheit nahe kommen.

Verf. ſagen: der Sohn Gottes mußte ſich als ſolcher dieſer Bewährung unterziehen. Er leidet mithin nicht bloß, um eine ewige Erlöſung zu ſtiften, ſondern um durch dieſe Leiden ſelber vollendet [1]) und würdig zu werden, in die Herrlichkeit wieder einzugehen [2]). Zwar wird Hebr. 2, 10.; 5, 8. 9. als Zweck dieſer Vollendung „das Hinzuführen vieler Kinder zur Herrlichkeit“ genannt, aber dieß ſchließt keineswegs aus, daß der Herr nicht um ſeines eigenthümlichen Verhältniſſes zu Satan wie um der Herrlichkeit willen in dieſe Leiden eingehen mußte. Eben indem er im Gegenſatz zum Verhalten Satans in den bitterſten Anfechtungen und in den ſchmerzlichſten Leidensproben während ſeiner Erniedrigung den vollkommenſten Gehorſam gelernt und ſtets bewieſen hat, hat er ſich das Anrecht zu dieſer Herrlichkeit wieder erworben und iſt die Quelle des Heiles Aller geworden, die ihm gehorſam ſind.

Es tritt nun auch Phil. 2, 10. in ein helles Licht. Die Würde, zu welcher ihn Gott in Folge ſeines Gehorſams erhöht, und der Name über alle Namen, welchen er empfängt, hat er in der Geſtalt Gottes oder als der Erſtgeborne und der Sohn der göttlichen Liebe unſtreitig ſchon vorher beſeſſen, wie nun konnte er doch zu derſelben erhöhet und ihm dieſer Name erſt gegeben werden? Man ſollte denken, es verſtehe ſich von ſelbſt, daß er, nachdem er die Verſöhnung vollbracht, die früher inne gehabte Würde und Herrlichkeit wieder empfangen werde. Dagegen wird aber ausdrücklich hervor-

[1]) Gut Riehm a. a. O. S. 328. Der ſittliche Fortſchritt beſteht nicht nur in dem Negativen, daß der Chriſt von der Sünde immer mehr frei wird; es gehört dazu vielmehr auch ein Poſitives, ein Wachsthum im Guten. Jenes negative Moment des ſittlichen Fortſchritts fällt bei Chriſto weg, denn vollkommen ſündlos war er von Anfang an. Dagegen fand ein Wachsthum im Guten auch bei ihm ſtatt; ſeine Gerechtigkeit wurde eine immer vollkommenere, ſeine Heiligkeit kam dem vollen Maaße der göttlichen Heiligkeit in der ganzen Fülle ihrer ſittlichen Beſtimmtheiten immer näher.“

[2]) Es ergibt ſich daraus, daß jenes Wort Chriſti: „Der Vater iſt größer denn ich,“ der Wahrheit vollkommen entſpricht.

gehoben, daß dieſe Erhöhung der Lohn ſeines Gehorſams ſei. Für die Erlösten ſcheint es ziemlich gleichgültig zu ſein, ob der Sohn Gottes dieſe Alle überragende Würde kraft ſeines Urſprungs und ſeiner Weſens- und Liebesgemeinſchaft mit ſeinem Vater, oder als Lohn ſeines Gehorſams beſitzt. Sie iſt in jener Hinſicht nicht weniger ſein eigen, wie in dieſer, und auch wenn er ſie nicht als Lohn ſeines Gehorſams, ſondern kraft ſeines Urſprungs wieder empfangen hätte, würde er die Quelle des Heils geworden ſein. Dieſe Worte wollen daher mittelbar andeuten, daß ſein Recht an dieſe Würde in Frage geſtellt worden iſt und darum beſonders wird es ſo ſehr betont, daß er dieſe Würde jetzt als ein wohlerworbenes Eigenthum wieder zurückempfängt und ſie nun nicht mehr kraft einer Uebertragung von Seiten ſeines Vaters, ſondern kraft des durch ſeinen Gehorſam begründeten Rechtes beſitzt. Die mit dieſer Würde verbundene Herrſchaft erſtreckt ſich nun erſt über die ganze Schöpfung, von welcher ſich durch die Empörung Satans ein Glied und zwar das edelſte, das Schlußglied des ganzen Schöpfungsorganismus, losgeriſſen hatte. Nunmehr müſſen ſich auch beugen alle Kniee derer, die im Himmel und auf Erden und ſogar derer, die unter der Erde ſind.

Wer unter den letzteren gemeint ſei, ergibt ſich aus der Allgemeinheit des Ausdrucks „alle Kniee“. Es ſind alle diejenigen darunter zu verſtehen, welche im Hades zum Gericht des großen Tages bewahret werden, ganz beſonders aber Satan und ſeine Engel [1]). Meyer [2]) nennt dieſe Erklärung eine irrige, weil der Ap. die Dämonen nicht als im Hades befindlich betrachte, allein unter Hades begreift die hl. Schrift überhaupt den Zuſtand und die vorläufige Bleibſtätte oder den zuſtändlichen Aufenthaltsort der Unſeligen, welcher vom Himmel wie von dem Pfuhl, der erſt im Endgericht geöffnet wird, unterſchieden iſt. Jener Höllengrund, in welchen

[1]) So Chryſoſt., Theophyl, Oec., Bengel, Gerlach, Richter, Wieſinger zu dſ. St.

[2]) Zu dſ. St.

die ſündigen Engel Luk. 8, 31.; 2 Petr. 2, 4.; Offenb. 5, 13. verſtoßen ſind, gehört ebenſowohl dazu, wie das Todtenreich oder der Hades, in welchem der reiche Mann und der arme Lazarus Luk. 16, 23. ſich befindet. Die Einheit der Richtung bedingt auch den gleichen Zuſtand und das Zuſammenſein in der gleichen Oertlichkeit. Es ſind daher im Hades ſelbſt wieder verſchiedene Stufen zu unterſcheiden und Jeder kommt nach dem Geſetz der Wahlverwandtſchaft, je nachdem er beſchaffen iſt und zugleich nach dem Rechte der Vergeltung, je nachdem er verdient, an ſeinen Ort Apoſtg. 1, 25.[1]). Weiter bemerkt Meyer, daß die Worte „in ſeinem Namen“ an nichts weniger, als an ein theilweiſe gezwungenes Anbeten denken laſſen, ſondern Glauben vorausſetzen. Allein der Name, „welcher der Vorſtellung der Kniee beugenden gegenwärtig iſt,“ iſt ja der Name des Hocherhöhten, dem thatſächlich die Herrſchaft angehört, deren Anerkennung ſich der Teufel und ſeine Engel nun nicht mehr entziehen können 1 Kor. 15, 25. Wenn die Dämonen Matth. 8, 29.; Mark. 1, 24.; Luk. 8, 28. fragen: „Biſt du hergekommen, uns zu quälen, ehe denn es Zeit iſt?“, ſo erkennen ſie an, daß der fleiſchgewordene Sohn Gottes dieſe Macht hat, wiewohl ſie die Berechtigung dazu leugnen, ſie haben ſie einſt ſelbſt an ſich erfahren, denn durch ſeine Vermittlung hat Gott ſie mit Ketten der Finſterniß gebunden; — wie viel mehr wird jenes der Fall ſein, wenn er in Folge ſeines Gehorſams auf den Stuhl der Majeſtät erhöhet iſt! Dann muß jeder Zweifel an ſeiner Berechtigung zu dieſer Macht und Würde verſchwinden und jede Widerrede verſtummen[2]).

[1]) Vgl. Stier zu Luk. 16, 23.; B. Meyer, Hades. S. 47.; Blätter für h. W. VI. 236.; Blätter aus Prevorſt. III, 93 ff. Ueber die Anſichten der Kirchenväter, welche im Allgemeinen ſchon das Richtige erkannt haben, vgl. König, die Lehre von der Höllenfahrt Chriſti. S. 64—151.

[2]) In ähnlicher Weiſe wird auch die Kniebeugung derer, die im Himmel ſind, zu faſſen ſein, denn eben als die Folge und die Frucht ſeines Gehorſams wird ſie eintreten. Die Engel im Himmel, ſeine Diener, haben ſich von jeher willig und freudig unter ſeinen Scepter gebeugt, aber nun erſt erkennen ſie in ihm den, der durch ſeine Tugend

Und dieß dürfte der tiefere Grund ſein, warum das Gericht über Satan ſuspendirt und aufgeſchoben wurde und erſt dann ſeinen Anfang nahm, als der Herr ſeiner Vollendung nahe war. Darum konnte er am Ende ſeiner Laufbahn ſagen Joh. 16, 11.: „Der Fürſt dieſer Welt iſt gerichtet," Joh. 12, 31.: „Nun wird der Fürſt dieſer Welt ausgeſtoßen." Der Fürſt dieſer Welt war in mancherlei Verſuchungen zu ihm gekommen, aber die giftigen Pfeile ſprangen an dem Schild des Glaubens und des Gehorſams ab Joh. 14, 30. Satan hatte ein perſönliches Intereſſe, ihn zu Fall zu bringen, denn wie verblendet und beſchränkt man auch immer ſeine Erkenntniß in geiſtlichen und göttlichen Dingen denken mag, ſo ſehr war ſie es nicht, daß er meinte, durch den Tod Chriſti ſein Werk vernichten zu können. Er wußte gar wohl, daß der Sohn Gottes von der Macht des Todes, welche er über ihn hatte, nicht gebunden werden könne und ſeine Wirkſamkeit nach dem Tode fortſetzen werde, wie er ſie ſchon vor ſeiner Fleiſchwerdung geübt hatte. Es konnte daher unmöglich bloß ſeine Intention ſein, ihn zu tödten [1]), ſondern das war ſeine Abſicht und das ſeine Erwartung, — welche der Herr ſelbſt in den Worten Joh. 14, 30. ausſpricht: „Es kommt der Fürſt der Welt und hat nichts an mir," — daß er in dieſen bittern Leiden bis zum Tode am Kreuze aus der feſten Burg ſeines demüthigen Gehorſams herausgelockt und der tiefſte Schmerz ſeine Geduld und Sanftmuth überwinden werde. Darum hat er alle Schmach, die ein Menſchenherz aus ſeiner Faſſung bringen kann, über ihn zuſammengehäuft; darum ſtürmte er mit den ausgeſuchteſten Qualen auf ihn ein. Wie abgründig-boshaft auch immer Satan ſein mag, ſo häuft er dennoch nicht Leiden um der Leiden willen über einen Menſchen, ſondern er hat überall, wie auch bei Hiob, nur den Zweck dabei im Auge, durch die Leiden zu verſuchen

das vollkommenſte Anrecht dazu hat und nicht bloß ihr Herr und Fürſt, ſondern der Sohn der göttlichen Liebe iſt, durch welchen alle Gnadengaben Gottes vermittelt und ſein Rathſchluß vollendet wird.

[1]) Gegen Philippi a. a. O. III. 329.

und zu verführen. Er hielt es für unmöglich, daß der Sohn Gottes unter dieſen Leiden ſeine Geduld, Sanftmuth und ſeinen Gehorſam unverrückt und nicht durch den leiſeſten Hauch einer Verfehlung getrübt, bewahren werde. Der Sohn Gottes konnte ſelbſtverſtändlich ſeine Würde und ſeine Stellung im Schöpfungsgebiet nur durch treues Beharren in ſeinem urſprünglichen Verhältniß zu ſeinem Vater bewahren und würde ſeine Herrſchaft verloren haben, wenn es Satan gelungen wäre, ihn zu Fall zu bringen. Das ſind eben auch die Tiefen der ſataniſchen Bosheit, denn ſein Abſehen war darauf gerichtet durch Vereitlung des Rathſchluſſes Gottes das göttliche Gericht über ihn ſelbſt unmöglich zu machen. Aber an dem ſtandhaften Gehorſam des Sohnes Gottes ſcheiterte ſeine Bosheit; durch die ſiegreiche Ueberwindung aller liſtigen Anläufe wurde er in ſeiner Würde und Herrſchaft beſtätigt und erwarb ſich zugleich auch das vollgültige Recht, Satan ſelbſt zu richten. Dieſes Recht muß nun der Fürſt dieſer Welt ſelbſt, wenn auch mit höchſtem Widerwillen, anerkennen, denn der Sohn Gottes hat alle Bedingungen erfüllt, die nach Satans Meinung den rechtlichen Beſitz dieſer Herrſchaft begründen. Ja wohl! alle Kniee, auch die Kniee derer, die unter der Erde ſind, müſſen ſich vor ihm beugen und alle Zungen bekennen, daß Jeſus Chriſtus der Herr ſei zur Ehre Gottes des Vaters.

In einem ähnlichen Verhältniß, wie der Sohn Gottes zum Satan, ſteht auch der Menſch zu ihm. Er iſt nach dem Rathſchluſſe Gottes berufen, mit Chriſto der Erbe des Reiches Gottes zu werden und in der Verbindung mit ihm die Würde und die Herrlichkeit zu empfangen, welche Satan als einen Raub an ſich reißen wollte. Es ſind mithin perſönliche Motive, die Satan zum bitterſten Feinde des Menſchen machen. Es iſt der gleiche Neid, welcher ihn gegen den Sohn Gottes erfüllt, der ihn ſtachelt, alle Künſte und Liſten der Verſuchung und Verführung aufzubieten, damit der Menſch ſeine Beſtimmung nicht erreiche. Aus dieſem Grunde iſt er nach der hl. Schrift nur der Widerſacher der

Menſchen, niemals aber deutet ſie an, daß er auch die Engel anfeinde; ſie ſind nicht der Gegenſtand ſeines Neides und ſeines Haſſes [1]). Er gehet darum umher wie ein brüllender Löwe und ſuchet, welchen er verſchlinge 1 Petr. 5, 8. [2]).

---

[1]) Gegen Philippi a. a. O. III. 274.: „Die Hoffarth Satans iſt zugleich nicht nur Feindſchaft, ſondern auch Neid gegen Gott und den Menſchen, indem er weder jenem den Beſitz des Menſchen, noch dieſem die Gemeinſchaft Gottes gönnt," bemerken wir: warum feindet er denn die Engel nicht an und gönnt ihnen die Gemeinſchaft Gottes? Die Feindſchaft Satans muß demnach noch einen andern Grund haben. Er wird ἀντίδικος 1 Petr. 5, 8. (vgl. auch Matth. 5, 25.; Luk. 12, 58.; 18, 3.) genannt, weil er derjenige iſt, welcher den Gläubigen durch Auswirkung einer richterlichen Verurtheilung um einen ihm rechtmäßigen, oder ihm zugedachten Beſitz zu bringen ſucht; vgl. Schott zu dſ. St.

[2]) Schott zu dſ. St. ſagt treffend: „Dieſe freie Bewegung (er gehet umher) des Satans geſchieht nothwendig ſo, wie es die Geiſtigkeit ſeines Weſens mit ſich bringt, d. h. ſo, daß Raum und Zeit ihm für dieſelbe und für ſeine auf Grund derſelben mögliche perſönliche Selbſtbethätigung kein Hinderniß, ſondern nur inſofern Schranken ſind, als er auch mit ſeinem perſönlichen Sein nicht außer-, ſondern innerhalb dieſer kreatürlichen Potenzen ſteht, ohne jedoch ſie zu beſtimmenden Factoren ſeines perſönlichen Weſensbeſtandes zu haben." Eine Allgegenwart kommt ihm nicht zu; er iſt und bleibt ein Geſchöpf. Weil er aber die Epitome ſeines Herrſchaftsgebietes iſt, welches in ihm culminirt, ſo kann man ihm eine beſchränkte Gegenwart und Wirkſamkeit auf demſelben kaum abſprechen; ſie iſt jedoch vermittelt durch das Princip der Egoität, welches die ganze Sphäre durchwaltet, deren Fürſt, ja Gott er genannt wird. Indem er mit ſeinem Willen dieſes Princip ergreift, unterwirft er ſich auch das Princip ſeiner Sphäre in falſcher ſelbſtſüchtiger Weiſe bis zu einem gewiſſen Grade, denn ganz kann er es nie in ſeine Gewalt bekommen und erregt es zu gleicher abnormer Thätigkeit. Dieſes falſche Princip latitirt in Allem, was in dieſer Welt iſt, und iſt der Grund der Eitelkeit und der Verderbensmacht, der Finſterniß und des Todes, der in ihr herrſcht. Deßhalb ſagt die hl. Schrift, die Welt liegt im Argen 1 Joh. 5, 19. Man beachte den ſcharfen, ja den ſchroffen Gegenſatz, in welchem nach dem Evangelium und nach den Briefen des Johannes die Welt und Gott ſteht. In der Welt und in Allem, was in ihr iſt, iſt eine böſe Luſt, ein widergöttliches Princip zur Verſuchung und Verführung herrſchend geworden 1 Joh. 2, 15—17., vgl. Steinhofers Erklärung des erſten Briefes Joh. 1762. S. 225., und mittelſt deſſelben hat Satan eine jedoch nur auf ſie beſchränkte, mithin principielle, aber

Auf der andern Seite kann aber auch der Menſch um dieſer ſeiner Beſtimmung willen ſo wenig, wie Chriſtus ſelbſt, des Kampfes mit ihm überhoben werden. So wir anders mit ihm leiden, werden wir auch mit ihm verherrlicht. Es gilt auch suo modo von dem Leibe Chriſti, von ſeiner Gemeinde, was von ihm ſelbſt: Muß ſie nicht ſolches leiden und zu ihrer Herrlichkeit eingehen? Nach dem Rathſchluß Gottes ziemte es auch ihr, wie dem Herzog ihrer Seligkeit, durch Leiden vollkommen zu werden. Die Glieder des Leibes können nichts vor ihrem Haupte voraushaben; auch ſie müſſen ſeinen Kelch trinken und mit der Taufe ſich taufen laſſen, da er mitgetauft wurde Matth. 20, 22. 23.; nur iſt ihr Kampf ein ungleich leichterer als der ihres Vorgängers, weil ſie ihn in ſeiner Kraft und Gnade beſtehen, während er allein und verlaſſen von ſeinem Vater den bitterſten Kelch bis zum letzten Tropfen austrinken mußte.

Allein nicht nur um ihrer ſelbſt, ſondern auch um Satans willen müſſen ſie ſich dieſen Kämpfen und dieſen Leiden unterziehen. Er iſt auch zu dem Ende nicht ſofort gerichtet worden, weil er nach Gottes Langmuth an der Erfahrniß, daß auch der ſchwache Menſch über ſeine Verſuchungen ſiegen kann und auch wirklich ſiegt, zur wenn auch trotzigen Anerkenntniß ſeiner Bosheit, ſowie des gerechten Gerichtes, das ihn ſchließlich trifft, geführt werden ſollte. Wir ſehen auch hier wieder, wie eng die Geſchichte Satans mit der Geſchichte des Reiches Gottes auf Erden, wie überhaupt mit der Entwicklung des Rathſchluſſes Gottes zuſammenhängt. Wie die Sünde, ſo bildet auch Satan ein integrirendes Moment deſſelben. Zugleich ergibt ſich aber auch daraus, wie es nicht nothwendig iſt, daß das ganze Menſchengeſchlecht die ihm von Gott geſetzte Beſtimmung erreicht; es genügt zu jenem

---

nicht perſönliche Allgegenwart. In dieſem, aber auch nur in dieſem Sinne ſagen wir mit Martenſen a. a. O. S. 173.: „Das Böſe an und für ſich kann nur als ein univerſelles Princip gedacht werden. Daher kommt dem Teufel auch eine gewiſſe Allgegenwart zu, denn allenthalben, wo dieſe Welt iſt, iſt auch der Teufel.“ Vgl. ob. S. 301.

Zwecke, wenn nur Wenige im Vergleich zu der großen Zahl derer, welche verloren gehen, ihren Beruf und Erwählung in Chriſto feſtmachen [1]). Die hl. Schrift ſpricht darum auch nur von Wenigen, die den ſchmalen Weg gehen, und ſagt es geradezu: „Viele ſind berufen, aber Wenige ſind auserwählt.“ Nicht als ob Gott irgend einen Menſchen zur Verdammniß prädeſtinirt hätte, vielmehr will er, daß Alle ſelig werden und mächtiger als die Verſuchungen der Sünde ſind die Gnadenzüge, mit welchen Gott um jedes Menſchen Herz wirbt. Wenn nun dennoch dieſer Zug Gottes von den Meiſten zurückgewieſen wird und wenn es mithin ſcheint, als ob Gottes Liebesabſicht vereitelt werde, ſo löst ſich dieſes Räthſel durch die Anerkenntniß, daß es Satan gegenüber beſonders darauf ankommt, daß Gottes Gerechtigkeit durch die Geſchichte des Reiches Gottes in's hellſte Licht tritt. Die Wenigen, welche ſich erretten laſſen von der Gewalt der Finſterniß und verſetzen in das Reich des Sohnes ſeiner Liebe, ſind der thatſächliche Beweis, daß Gott gerecht iſt in allen ſeinen Wegen und heilig in allen ſeinen Werken Pſ. 145, 17.; Offenb. 15, 3. Sie ſind die ewigen, lebendigen Zeugen, daß nicht der Hochmuth und der Neid, ſon-

[1]) Vgl. Vilmar, Paſtoral-theolog. Blätter. 1861. Hft. 1. S. 13. Man könnte auch ſagen: Die dem Menſchen beſtimmte Würde und Herrlichkeit iſt ſo groß und erhaben, daß ſie nicht ohne eine Bewährung in Verſuchungen durch Luſt und Leiden erlangt werden kann. Gott hat den Fall Satans und die Deteriorirung ſeines Herrſchaftsgebietes von Ewigkeit in ſeinen Reichsplan ſo eingeordnet, daß der Menſch, welcher eine kleine Zeit unter die Engel erniedrigt, und die Verſuchungen auf dieſer im Argen liegenden Welt ausgeſetzt worden iſt, durch das Beſtehen in denſelben tüchtig gemacht werden ſoll zur Empfangnahme des Erbtheils der Heiligen im Lichte. In dieſer Beziehung ſagt v. Schubert a. a. O. II. 437. ſchön: „Nur dadurch, daß der Menſchenſeele dieſer äußere, anjetzt gebrechliche Leib mit all' ſeinem Weh und ſeiner Luſt gegeben worden, empfing dieſelbe auch die Möglichkeit und die Kraft, mittelſt deren ſie, nach einer alten Verheißung, höher emporzuſteigen vermag, als eine kindlich ſelige Welt der Geiſter, welche die Schmerzen und die Mühe, die Gefahren und die Kämpfe dieſer ſchweren Leiblichkeit niemals empfinden“ 1 Kor. 6, 3.

dern nur die in der Liebe wurzelnden Tugenden des ſelbſtverleugnenden Gehorſams, der Sanftmuth und Demuth die Baſis der prieſterlichen und königlichen Würde ſind, welche ihnen als Erben Gottes und als Miterben Jeſu Chriſti übertragen werden wird.

Unſere Betrachtung führt uns von ſelbſt auf die Lehre von der Erhöhung des Sohnes Gottes, welche wir vom Standpunkt der hl. Schrift noch etwas näher in's Auge faſſen.

§ 14.

Zur Lehre von der Erhöhung Chriſti.

Die Auferſtehung und Erhöhung Chriſti wird in der hl. Schrift bald als die Machtwirkung des Vaters Eph. 1, 20—22.; Apg. 2, 32. 33.; 3, 15.; 5, 31.; 10, 40.; 13, 30.; 17, 31.; Röm. 4, 24.; Phil. 2, 9.; 1 Kor. 15, 27. u. ſ. w., bald als ein Akt des Sohnes ſelber Joh. 2, 19. 21.; 10, 18.; 20, 17.; Mark. 16, 19.; Hebr. 1, 3.; 8, 1.; 10, 12., 12, 2. u. ſ. w. dargeſtellt. Man [1]) hat beide Ausſagen mit Bezug auf 1 Petr. 3, 18. ſo zu vereinigen geſucht, daß nach der Tödtung am Fleiſch Jeſus von dem Vater lebendig gemacht am Geiſt und nachdem er im Geiſte den Geiſtern im Gefängniß geprebigt hatte, ſein im Tode hingegebenes Leben von ihm ſelbſt wieder hingenommen, ſein im Grabe liegender Leib von ihm ſelbſt wieder aufgerichtet worden ſei. Allein das Leben, das der Sohn wie der Vater ſelbſtſtändig in ſich hat, konnte niemals dem Tode anheimfallen. Das „Ich lebe“ Joh. 14, 19. iſt im abſoluten Sinn zu nehmen. Dennoch ſind beide Darſtellungsweiſen richtig, da der Sohn alles, was er thut, nur in der Vollmacht des Vaters thut. In dem ſelbſtſtändigen Leben, in der abſoluten Fülle der Gottheit, die in ihm wohnt, iſt das Gebot begründet, das er von ſeinem Vater

[1]) So Geß a. a. O. S. 379.

empfangen hat, kraft welches er die Macht beſitzt, ſein Leben hinzugeben und es wieder zu nehmen Joh. 10, 17. 18. In derſelben Weiſe iſt auch der Akt ſeiner Erhöhung zu faſſen. Er ſetzt ſich ſelbſt auf den Thron der Majeſtät in der Höhe, weil ihm der Vater von Uran die Macht und das Recht dazu verliehen hat. Durch dieſe Erhöhung iſt der Herr in den vollen Beſitz deſſen eingetreten, was ihm ſein Vater uranfänglich in der Herrlichkeit gegeben hat.

Die Lehre vom doppelten Stande Chriſti gehört zu den Problemen, an deren Löſung die Kirche ſeit fünfzehn Jahrhunderten arbeitet, ohne noch das Ziel erreicht zu haben. Eine Kritik der verſchiedenen Anſichten gehört nicht hieher. Es leuchtet aber ein, daß der Stand der Erhöhung nur dann richtig beſtimmt werden kann, wenn man weiß, weſſen ſich der Herr im Stande der Erniedrigung entäußert hat. Es fragt ſich daher zunächſt, ob die Kirchenlehre dieſe beiden Stände richtig erkannt hat. Wir laſſen auch hier wieder Philippi reden, welcher ſie am treuſten und gewiſſenhafteſten darſtellt. Er ſagt [1]): „In Bezug auf die Menſchheit werden wir unterſcheiden können zwiſchen Potenz und Akt, und haben demnach anzunehmen, daß die göttlichen Kräfte, welche gegenwärtig in dem erhöheten Menſchen ſich offenbaren und wirkſam erweiſen, während des Standes ſeiner Niedrigkeit wenn auch in Wirklichkeit ihm mitgetheilt, doch verborgen in ihm geruht haben. Es fand demnach eine Selbſtbeſchränkung des Gottmenſchen hinſichtlich der Wirkſamkeit der ſeiner Menſchheit mitgetheilten und bleibend einwohnenden göttlichen Kräfte ſtatt. Die abſolute Macht und Intelligenz ruhte als Potenz auch in ſeiner Menſchheit kraft ihrer perſönlichen Einheit mit der Gottheit, hatte ſich aber noch nicht zur aktuellen Allmacht und Allwiſſenheit entwickelt.“ Es fällt zunächſt die Differenz auf, welche zwiſchen dieſen Behauptungen und den Ausſagen der hl. Schrift ſtattfindet. Sie ſpricht nirgends davon, daß der Menſchheit Chriſti

[1]) a. a. O. IV. 1. S. 137.

göttliche Kräfte mitgetheilt worden ſeien, ſondern ſagt: das Wort, wie es bei Gott und Gott war, dieſes Wort in der ganzen Fülle ſeines Lebens und ſeiner Gottheit ward Fleiſch. Das bezeugt der Herr ſelbſt in allen jenen St., in welchen er von ſeinem Verhältniß zu ſeinem Vater, wie von ſeiner Vor- und Ueberweltlichkeit redet. Er weiß ſich als dieſer Menſch in der Knechtsgeſtalt als den Sohn, der vom Vater ausgegangen, vom Himmel herabgekommen, ja im Himmel iſt, der da iſt, ehe denn Abraham, ja der ſchon vor Grundlegung der Welt beim Vater war, dem der Vater das Leben als ein ſelbſtſtändig perſönliches gegeben, der im Vater wie der Vater in ihm, ja der die adäquate Offenbarungsform deſſelben iſt, mit einem Worte, er weiß ſich, obgleich in Knechtsgeſtalt, dennoch perſönlich als den Sohn Gottes in dem vollen Umfang dieſes Wortes. Nicht göttliche Kräfte ſind alſo dem Menſchen Jeſus mitgetheilt worden, ſondern der Sohn Gottes hat in ihm Fleiſch und Blut angenommen oder iſt Fleiſch geworden. Es iſt jenes auch ſchon darum unmöglich, weil Kräfte und Eigenſchaften ſich nicht ohne das Weſen, dem ſie angehören, göttliche Kräfte nicht ohne das Leben, dem ſie eignen, mittheilen laſſen. Es ergibt ſich ferner daraus, wie unrichtig es iſt, die abſolute Macht und Intelligenz, überhaupt alle Eigenſchaften, die dem Sohne eignen, als ruhende Potenzen zu betrachten. „Jede geiſtige Kraft des Menſchen," bemerkt Philippi, „obgleich von Anfang an real in ihm vorhanden, befindet ſich doch zunächſt im reinen Potenzzuſtande, ſo ruhte auch im Gottmenſchen die ſeiner Menſchheit eingeſenkte Gottheitfülle zunächſt nur als Potenz." Es liegt zwar dieſen Worten eine gewiſſe Wahrheit zu Grunde, die wir nicht verkennen, aber dennoch können wir ſie uns in dieſer Form nicht aneignen. Unter Potenz verſteht man einen noch unentwickelten, aber entwicklungsfähigen Keim, aus welchem ſich nach und nach entfaltet, was in ihm liegt. Eine ſolche Potenz iſt die Gottheitfülle in ihm ganz und gar nicht, ſie iſt vielmehr abſolutes Leben, das ewig quellenhaft in ſich ſelber fluthet, das *nicht* verändert, noch vermehrt, noch vermindert werden kann,

das keinem Wechsel der Zustände unterworfen ist, und so war es im Menschen Jesus [1]). Wenn Philippi jene Gottheitfülle wirklich nur als Potenz betrachtet, so wüßten wir nicht, wie er sich von den, von ihm bekämpften Kenotikern unterscheidet, denn auch sie dürfen, wenn sie noch irgendwie auf dem Schriftgrunde ruhen wollen, die Potenz der göttlichen Kräfte nicht völlig in ihm auslöschen. Endlich ist es vom kirchlichen Standpunkt lange nicht genügend, von göttlichen Kräften oder von einer bloßen Potenz der Gottheitfülle im Fleischgewordenen zu reden, wenn das innergöttliche Leben der Trinität nicht unterbrochen, wenn das wechselseitige sich Bedingen der drei Hypostasen nicht für die Dauer seiner menschlichen Entwicklung vom Potenzzustande bis zur vollen Aktuosität derselben nach der Auferstehung aufgehoben werden, wenn der Vater, der nach Philippi im Sohne sein Selbstbewußtsein hat, nicht während dieser Zeit bewußtlos sein soll. Die Gottheitfülle muß vielmehr von diesem Standpunkt aus in ihrer vollen Lebendigkeit und Aktuosität und zwar als selbstbewußte und persönliche in dem Menschen Jesus sein. Wenn sich dieß so verhält, so kann von einer Entäußerung des Sohnes Gottes als solchen, von einer wirklichen Erniedrigung desselben keine Rede sein. Der Sohn ist in der Fülle seiner Gottheit und Herrlichkeit Mensch geworden. Die Strahlen derselben werden zwar von seinem menschlichen Habitus verhüllt, aber sie brechen hervor, so oft und wann der Sohn sie in seinen Wundern offenbaren will. Es könnte zu keiner wahrhaft menschlichen Entwicklung bei ihm kommen und sein Menschsein wäre im Grunde ein Schein. Eine wirkliche Erniedrigung ist das nach der Schrift nicht, denn wenn sie sagt: „er entäußerte sich selbst," so hat er wirklich und thatsächlich etwas hin-

[1]) Wie dadurch seine menschliche Entwicklung nicht im Geringsten beeinträchtigt wird, können wir hier nicht beweisen. Ueberhaupt berühren wir die Lehre vom doppelten Stande Christi nur so weit, als es unser Zweck erfordert.

gegeben, was ihm als dem Sohn eignet, ohne ſich aber damit ſeines Lebens und ſeiner Gottheitfülle, kraft welcher er der Sohn iſt, entleert zu haben. Und wenn es heißt: „er nahm Knechtsgeſtalt an," ſo hat er ſie wirklich und thatſächlich und nicht zum bloßen Schein angenommen und mit ihr ſich auch all' dem unterworfen, was im Begriff der Knechtsgeſtalt enthalten iſt.

Philippi legt indeſſen ein beſonderes Gewicht auf die Selbſtbeſchränkung des Gottmenſchen hinſichtlich der Wirkſamkeit der ihm einwohnenden, göttlichen Kräfte. Dieſen Akt der Selbſtbeſchränkung kann der Sohn Gottes ſelbſtverſtändlich nicht in ſeinem dieſſeitigen Leben vollzogen haben, denn ſonſt müßte er in irgend einem Zeitpunkt deſſelben im vollen Beſitz deſſen geweſen ſein, was er beſchränken wollte, eine Annahme, die mit ſeiner völlig menſchlichen Entwicklung im Widerſpruch ſtünde. Vielmehr hat er dieſen Akt in dem Augenblick vollzogen, als er durch die Wirkung des heil. Geiſtes im Schooße der Maria gezeugt wurde. Es fragt ſich nun aber, bezieht ſich dieſe Selbſtbeſchränkung auf ſeine Gottheitfülle, ſo nämlich, daß er ſich derſelben in irgend einer Weiſe entäußerte, oder fand ſie nur dadurch ſtatt, daß er die menſchliche Natur annahm. Das Letztere wird von der Kirchenlehre und von Philippi behauptet. Die Erniedrigung beſteht demnach in der Annahme der beſchränkten, menſchlichen Natur. Gehört jedoch dieſe Beſchränktheit zum Weſen derſelben, ſo iſt allerdings ein Akt der Erniedrigung vorhanden, indem ſie der Sohn annimmt, allein dann müßte auch dieſe Beſchränkung eine dauernde und auch im Stande ſeiner Erhöhung bleibende ſein, da er dieſe menſchliche Natur niemals ablegt, ſondern ſie auch auf dem Thron der Majeſtät beibehält [1]). Soll endlich die Erniedrigung [2])

---

[1]) Vgl. Schneckenburger, zur kirchl. Chriſtologie, 1861. S. 11. Anmerk.

[2]) Vgl. Schelling a. a. O. IV. 223.

in dem Nichtgebrauch der göttlichen Eigenſchaften beſtehen [1]), welche er thatſächlich beſaß [2]), ſo kann eine wahrhaft menſchliche Entwicklung Chriſti ſchlechterdings nicht ſtattfinden, welche zum bloßen Schein werden muß, auch kann dann conſequenterweiſe die Erhöhung nur darin beſtehen, daß der Herr wieder in den vollen Gebrauch dieſer Eigenſchaften eingetreten iſt. Allein nach der Schrift findet dieß in dem vollen Umfang, wie die Kirchenlehre behauptet, in dem Stande ſeiner Erhöhung gar nicht ſtatt, denn der Gebrauch ſeiner Eigenſchaften hängt auch dann noch von dem Willen ſeines Vaters ab und ſeine Allwiſſenheit iſt eine beſchränkte, da er auch nach ſeiner Auferſtehung die Stunde des Gerichts und die Zeit der Aufrichtung des Reiches Gottes, welche Gott ſeiner eigenen Macht vorbehalten hat, nicht weiß. Endlich iſt auch die Ausſage Phil. 2, 9.: „darum auch hat Gott ihn erhöhet," vgl. auch Eph. 1, 21.; Hebr. 2, 78., für eine bloße Erlaubniß oder Bewilligung, das zu gebrauchen, was Einer ſchon hat, — worauf die Erhöhung Chriſti bei dieſer Erklärung hinausliefe — viel zu ſtark. Ebenſowenig will ſich dazu ſchicken, was folgt: er hat ihm einen Namen über alle Namen gegeben, wo im Griechiſchen ἐχαρίσατο (aus Wohlgefallen geſchenkt) ſteht. Dieſes Wort kann nicht von einer bloßen Bewilligung, ſich deſſen zu bedienen, was man ſchon hat, gebraucht werden. Wir gewin-

---

[1]) Baieri, Comp. theol. posit. ed. Preuss. p. 366.: Pertinet exinanitio Christi ad humanam ejus naturam; atque in eo consistit, quod Christus Majestatis divinae, quam in unione personali humana natura communicatam accepit, usu plenario aliquandiu se abdicavit et tanquem vilis homo sustinuit, quae longe infra divinam majestatem fuerunt. Vgl. Quenstädt. Syst. theol. III. p. 335.

[2]) Und auch dieſer Nichtgebrauch iſt bloß ein relativer, da nach Philippi „ſeine Gottesherrlichkeit auch ſchon im Stande ſeiner Niedrigkeit aus ſeiner Menſchheit in ſeinen Wunderwerken, in ſeinem übernatürlichen Wiſſen und ſelbſt im Verhältniß ſeiner Leiblichkeit zur Natur hervorleuchtet."

nen mithin vom Standpunkt der Kirchenlehre weder eine klare Anſchauung der Erniedrigung, noch auch der Erhöhung Chriſti, und ihre Beſtimmungen ſtehen mit den Ausſagen der hl. Schrift weder in dieſer, noch in jener Beziehung in vollem Einklang.

Nach der Kirchenlehre iſt Jeſus in den gleichen Zuſtand durch ſeine Erhöhung zurückgekehrt, welchen er vor ſeiner Erniedrigung hatte. Der gleiche Zuſtand iſt bedingt durch die gleiche Zuſtändlichkeit der Perſon; Niemand aber wird es leugnen können, daß die Zuſtändlichkeit des Herrn auf dem Stuhl der Majeſtät eine andere iſt als die vor ſeiner Fleiſchwerdung, denn er iſt mit einem menſchlichen Leibe erhöhet worden. Dieſe Differenz iſt nicht gering; ſie iſt ſehr groß, ja eine abſolute. Denn Geiſtſein heißt abſolutes Inſich- und Fürſichſelbſtſein, während derjenige, welcher mit einem Leibe bekleidet iſt, immer mit einer Außenwelt — beim Sohne Gottes die Herrlichkeit — in Verbindung, ja in einer Wechſelwirkung ſteht, welche jedoch, wenn der Leib im normalen Verhältniß zum Geiſte ſteht, ſtets von letzterem beherrſcht iſt. Doch auch, abgeſehen davon, kann ſein erhöhter Zuſtand nicht der gleiche ſein wie der vorweltliche, vielmehr wird ſich die zweite Hypoſtaſe, die als ſolche abſoluter Geiſt ohne Leib iſt, in Folge der Menſchwerdung und der Beibehaltung des menſchlichen Leibes verändert haben. Dieſe Veränderung iſt, wie wir früher nachgewieſen, eine weſentliche und ſomit könnte wenigſtens der zweiten Hypoſtaſe das Prädicat der Unveränderlichkeit nicht beigelegt werden. Ja ſelbſt das Verhältniß der drei Hypoſtaſen iſt nicht das gleiche geblieben und hat eine tiefgehende Veränderung erlitten [1]). Wir er-

[1]) Ueberhaupt iſt dieſe Veränderung eine totale. Als die zweite Hypoſtaſe war er nach der Kirchenlehre allmächtig, als der Erhöhete hat ihm Gott alle Gewalt gegeben, als jene war er hoch erhaben über die Schöpfung, als dieſer hat ihn Gott hoch erhöhet über alles Fürſtenthum — u. ſ. w.

innern nur daran, daß der Gottmenſch in ſeinem erhöhten Zuſtande Gotte ſubordinirt und nicht wie früher (nach der Kirchenlehre) coordinirt iſt. Da er als der Erhöhte unſer Hoherprieſter und Fürſprecher bei dem Vater iſt, ſo bleibt er fortwährend in einem mittleriſchen Verhältniß zwiſchen Gott und den Menſchen; es ſcheint zwar aufzuhören, wenn der Rathſchluß Gottes vollkommen erfüllt iſt, allein auch dann nimmt der Sohn ſeine urſprüngliche trinitariſche Stellung nicht wieder ein. Denn wenn alle ſeine Feinde zum Schemel ſeiner Füße gelegt ſein werden, wenn Gott alles in Allem iſt, dann wird der Sohn ſelbſt unterthan ſein, dem, der ihm alles unterthan hat. Philippi meint zwar [1]: „er übergibt die Herrſchaft dem Vater und es tritt die urſprüngliche, gleichmäßige Beziehung der hl. Dreieinigkeit zur nunmehr verſöhnten und verherrlichten Menſchheit ein.“ Aber dieſe Behauptung ſteht nicht nur im Widerſpruch mit dem Sinn und Geiſt der heil. Schrift, ſondern auch mit dem Wortlaute derſelben. Es heißt 1 Kor. 15, 28. nicht: Gott als trinitariſcher wird alles in Allen ſein, auch wird nicht geſagt: der Vater, ſondern — Gott, der Gott und Vater unſers Herrn Jeſu Chriſti, aus dem, von dem und zu dem alle Dinge ſind. Auch hebt ſie eine Grundlehre der heil. Schrift auf, denn wenn die urſprüngliche, gleichmäßige Beziehung des Sohnes als zweiter Hypoſtaſe eintritt, ſo hört er damit auf in dem brüderlichen Verhältniß zu den Seinigen zu ſtehen, welches ihm als dem Erſtgebornen und unſerem Erlöſer zukommt. Er tritt zurück in die ſchlechthinige Ueberweltlichkeit, oder, wie Delitzſch [2] ſagt: „in das unendliche, innergöttliche Selbſtleben,“ in das Licht, zu welchem Niemand hinzukommen kann. Seine Mittlerſchaft hätte ſchlechthin ein Ende, auch wäre er nicht mehr unſer Bruder, und damit würde auch jede Brücke zwiſchen Gott und der Schöpfung abgeworfen ſein. Die Abſicht des göttlichen

[1] a. a. O. IV. 1. S. 177.
[2] zu Hebr. 1, 3.

Rathſchluſſes wäre vereitelt, Gott nicht Alles in Allem, denn er iſt dieß nur in und durch ſeinen Sohn.

Jedenfalls iſt ſo viel gewiß, daß der Sohn im Stande ſeiner Erhöhung eine geringere Stellung einnimmt, als die iſt, welche er nach der Kirchenlehre als zweite Hypoſtaſe gehabt hat. Dieß ſtimmt nun aber weder mit der Liebe des Vaters zu ſeinem Sohne, noch mit der göttlichen Gerechtigkeit zuſammen. Es muß daher irgend etwas in der kirchlichen Lehre vom Stande der Erhöhung Chriſti oder überhaupt in der Auffaſſung des Verhältniſſes des Sohnes zum Vater verſehen ſein.

Es liegt hier ein Problem vor, zu deſſen Löſung wir an eine St. anknüpfen, die in ihrem Wortlaute noch nicht genau beachtet worden iſt. Der Sohn bittet Joh. 17, 5.: „Verkläre mich, du Vater, bei dir ſelbſt, mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war.“ Ueber die letzten Worte gehen die Exegeten gewöhnlich hinweg, ohne ſie genauer in's Auge zu faſſen. Nach Meyer ſoll damit bloß ſeine Präexiſtenz bezeichnet werden; nach Hengſtenberg die Theilnahme Chriſti an der Gottheit, denn ehe die Welt war, war nur Gott. Dieß iſt nicht ganz richtig, denn vor der Welt war auch ſchon die Herrlichkeit, in welcher einſt ſeine Jünger ſein ſollen V. 24.; Kap. 14, 3. Auch wird dieſe Erklärung nicht durch den Zuſammenhang indicirt. Er bittet nur um die Herrlichkeit, in welcher er allerdings auch bei dem Vater iſt, allein dieſe Herrlichkeit iſt nicht das unnahbare Licht, in welchem Gott wohnt, ſelbſt, ſondern der Ausglanz derſelben, und nicht bloß eine Zuſtändlichkeit ſeiner Perſon, ſondern eine Sphäre. Nach der gewöhnlichen Annahme hat er dieſe Herrlichkeit verlaſſen, als er Fleiſch wurde; aber warum bittet er denn nicht um die Doxa, welche er unmittelbar vor dieſer ſeiner Fleiſchwerdung hatte? Warum betont er es wiederholt (vgl. V. 24.) und mit ſo großem Nachdruck, daß er ſie beſaß vor dem Sein der Welt? Liegt nicht in dieſen Worten, wenn man ſie unbefangen betrachtet, die Andeutung, daß der Sohn Gottes dieſe

Herrlichkeit nicht erſt verlaſſen hat, als er die Knechtsgeſtalt annahm, ſondern ſchon früher? Und läßt ſich, wenn ſich dieß ſo verhält, nicht vielleicht der Zeitpunkt beſtimmen und auch der Grund nennen, wann und warum dieß geſchehen iſt?

Die Herrlichkeit, die er bei dem Vater hatte, entſprach ſchlechthin der Stellung und Würde, welche ihm als Sohn der göttlichen Liebe und als dem Erſtgebornen aller Kreatur eignete. Kraft derſelben war er der Mittler der Schöpfung, das Haupt und der Herr derſelben. In dieſem Verhältniß zur Schöpfung iſt die Möglichkeit des Neides gegeben, welchen Satan in ſich aufkommen ließ. Mit einem Schein des Rechtes konnte er den Vorwurf erheben, daß Gott willkührlich dem Sohn die Herrſchaft übertragen habe, weil er ſie nicht wegen eines perſönlichen Verdienſtes beſaß, ſondern ſie allein dem Wohlgefallen ſeines Vaters verdankte. Dieß iſt die ſcheinbar ſchwache Seite, an welcher ein ſolcher Vorwurf anknüpfen konnte, denn Satan überſah in ſeiner Verblendung, daß auch er ſeine hohe Stellung im Schöpfungsorganismus ohne irgend ein Verdienſt von Gott empfangen hatte. Gott hätte mithin dieſen Vorwurf zurückweiſen können, aber dadurch wäre Satan ſeines Unrechtes nicht überwieſen worden, da die Würde des Sohnes Gottes eine unermeßlich höhere iſt als die Satans. Gott will nach ſeiner Heiligkeit aber auch dieſen Schein einer Ungerechtigkeit vermeiden und Satan auch den ſcheinbaren Grund ſeines Vorwurfes entziehen. Der Sohn Gottes leiſtet Verzicht auf die Herrlichkeit, die ihm ſein Vater gegeben hat, um auf dem Wege der Selbſtverleugnung und Erniedrigung bewährt und vollendet zu werden, und den Beweis zu führen, daß er derſelben würdig iſt Hebr. 12, 2.

Was wir übrigens als ein zeitliches Geſchehen darſtellen, ſtand von Ewigkeit her vor dem Auge Gottes und bildet ein integrirendes Moment ſeines Rathſchluſſes. Nicht um dieſes Vorwurfes von Seiten Satans willen, ſondern nach Gottes ewigem, heiligen Willen hat ſich der Sohn Got-

tes der Herrlichkeit entäußert. Die Ausführung des göttlichen Rathſchluſſes war nur auf dem Wege der Verleugnung, der Entäußerung und zuletzt der bitterſten Leiden und des ſchmachvollſten Todes möglich. Und dieſe Tiefen der Selbſtverleugnung hat der Sohn nicht allein um der Erlöſung, ſondern auch um ſeiner Selbſtvollendung willen übernommen. In dem „Mußte“ Luk. 24, 26. (vgl. oben S. 428.) liegt eine göttliche Beſtimmung [1]). Nach Hebr. 2, 10. geziemete es Gott, den Herzog der Seligkeit durch Leiden vollkommen zu machen, d. h. „es war das ſeinem Verhältniß zu den heilsbedürftigen Menſchen einerſeits und zu demjenigen, der mit der Errungenſchaft des Heils an ihre Spitze treten ſollte, andrerſeits wahrhaft angemeſſen [2]). Das Gottgeziemende hat ſeinen Grund in Gottes heiliger Liebe.

Man bezieht dieſe und ähnliche St. allein auf den Fleiſchgewordenen; nicht als der Sohn Gottes, ſondern als der Menſch Jeſus ſoll er an dem, das er litte, Gehorſam gelernt haben, nicht jener, ſondern dieſer ſei durch Leiden vollkommen gemacht worden [3]). Allein nach Hebr. 5, 8. hat er in den Leiden Gehorſam gelernt, wiewohl er der Sohn iſt, und nach Kap. 1, 3. hat derſelbe Sohn, durch welchen die Welten gemacht ſind, und der der Ausglanz der Herrlichkeit und das Ebenbild des göttlichen Weſens iſt, durch ſich ſelbſt die Reinigung unſerer Sünden bewirkt. Ueberhaupt läßt ſich zwiſchen Sohn und Menſch gar nicht ſo abſtrakt ſcheiden, wie gewöhnlich geſchieht. Sein Selbſtbewußtſein reicht in die Tiefen ſeines göttlichen Weſens hinab und bis dahin dringen auch die Leiden, welche er dulden mußte. Wenn er in Kraft ewigen Geiſtes ſich ſelbſt dargebracht hat Hebr. 9, 14., ſo mußte er in dieſem Geiſte ein beſtimmtes

---

[1]) Vgl. Ohlshauſen und Meyer zu dſ. St.

[2]) Delitzſch zu dſ. St.

[3]) Die Frage, ob und in wiefern auch der Sohn als ſolcher leiden und leiden muß, um vollendet zu werden, bedarf einer gründlichen Unterſuchung, auf welche wir hier nicht näher eingehen können.

Gefühl oder Bewußtſein der Tiefe des Verderbens haben, welches das Opfer ſeiner ſelbſt nöthig machte. Ein ſolches Bewußtſein wird ein leidendliches, ſchmerzvolles ſein, denn ſeinem heiligen Weſen, ſeinem ewigen Geiſte iſt die Sünde ein Greuel, und dennoch hat er ſie in der Fülle ſeiner Liebe als ſeine eigene Schuld auf ſich genommen. Es läßt ſich daher ſein Sohnesbewußtſein gar nicht von ſeinem menſchlichen Bewußtſein trennen. Er ſelber betrachtet ſich in der Knechtsgeſtalt, die er angenommen, in der völligſten Einheit mit dem innerſten Weſen ſeiner Perſönlichkeit. Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel gekommen Joh. 6, 51. Ehe denn Abraham ward, bin ich Joh. 8, 58. Verkläre mich mit der Klarheit, die ich bei dir hatte. Nach obiger Stelle iſt es nicht ſowohl der Menſch Jeſus, ſondern der Sohn Gottes, welcher das Opfer darbringt, dagegen iſt das, was er opfert, das Fleiſch und Blut, deſſen er theilhaft geworden iſt Hebr. 2, 14., und das er, der Sohn Gottes, als ſein eigenes Fleiſch mit Blut weiß, welches mithin dynamiſch-organiſch mit ſeinem perſönlichen Leben verbunden und in demſelben als die Knechtsgeſtalt, welche er angenommen hat, vermittelt iſt. So iſt er nicht als Menſch, ſondern als der Sohn der Mittler der Erlöſung, wie er auch als Sohn der Mittler der Schöpfung iſt. Wenn der Sohn Gottes zuvorverſehen iſt als das Lamm Gottes 1 Petr. 1, 20., wenn es dieſes iſt von Gründung der Welt her Offenb. 17, 8., ſo wird er auch von Anfang an die Sünde der Welt auf ſeinem hohenprieſterlichen Herzen getragen und den ganzen Erlöſungsrathſchluß, mithin auch die geſchichtliche Ausführung deſſelben im innerſten Grunde ſeines Selbſtbewußtſeins vermittelt haben [1]). Doch nicht nur in dieſer, ſon-

[1]) Vgl. oben, S. 178 ff. Uebrigens meinen wir ſelbſtverſtändlich nicht, daß der Herr die körperlichen Leiden in ſeinem Geiſte empfunden habe, denn bis dahin vermögen dieſelben nicht zu dringen, — ſie können als ſolche nur die Seele, das Princip des Fleiſcheslebens afficiren — wohl aber die geiſtigen Leiden und die Verderbensmacht, welche in

dern auch in anderer Beziehung wird man vom Sohne Gottes ein gewiſſes Leiden ausſagen müſſen, wenn nämlich die Selbſtbeſchränkung oder die Entäußerung nicht bloß in der Annahme der menſchlichen Natur oder vielmehr der Knechtsgeſtalt beſteht, ſondern ſich auf etwas bezieht, was ihm als ſolchem eignet. Doch das haben wir zu erweiſen.

Der Herr bittet um die Rückgabe der Herrlichkeit, als er im Begriffe ſtand, durch ſeine ſiegreiche Erniedrigung bis

---

Folge des Sündenfluches in der Welt walten. Er hat beides in ſeiner Tiefe, in ſeinem dämoniſchen Urſprung, in ſeinem abſolut gottwidrigen Princip und in ſeinem für den Menſchen ſchlechthin verderblichen und entſetzlichen Ziele erkannt. Jene Verderbensmacht ſtand in ihrem vollen Umfang vor ſeinem Geiſtesauge. Das iſt es, worüber der Herr (Joh. 11, 33.) in ſeinen Geiſte ergrimmte, und warum er ſich ſelbſt erbeben machte (vgl. die trefflichen Bemerkungen C. Blumhardts Predigten und Vorträge. 1865. S. 51 ff.). Meyer zu d. St. meint zwar, dieſer innere Zornmuth des Herrn ſei durch das Benehmen, durch die Krokodilsthränen der Juden V. 33. 37. erregt worden, allein es iſt doch eine nicht erweisbare Vorausſetzung, daß alle Juden, welche die beiden Schweſtern in ihrer Trauer zu tröſten gekommen waren, ſolche Thränen geweint haben. Dagegen ſpricht auch V. 45.; viele Juden glaubten in Folge des Wunders an ihn; es läßt ſich ihnen alſo eine gewiſſe Aufrichtigkeit des Sinnes nicht abſprechen. Der Herr ergrimmte ferner gewiß nicht über die Krokodilsthränen als ſolche, ſondern über die Heuchelei, die in denſelben hervortrat, alſo über ein unſittliches Benehmen. Endlich werden als der Grund dieſer tiefen Erregung Chriſti ebenſowohl die Thränen der Maria, wie die der Juden genannt. Als die Maria im tiefſten Leid über den Verluſt ihres Bruders weinend zu den Füßen des Herrn niederfiel, da ergreift nicht bloß die Juden, ſondern den Herrn ſelbſt ein tiefes ſchmerzliches Mitgefühl, bei ihm aber bezieht es ſich auf die Urſache dieſes, wie überhaupt alles Leids in der Welt. Der Herr ergrimmte daher nicht bloß über den Tod als Sold der Sünde (Ohlshauſen zu d. St.), oder über die Macht des Todes (Ebrard zu d. St.), ſondern über die geſammte Verderbensmacht, welche der Sündenfluch in die Welt gebracht hat. Er ergrimmt aber im Geiſte, im tiefſten Grunde ſeines Perſonlebens, in dem Geiſte, in welchem er ſich ſelbſt zum Opfer dargebracht hat, da ſich der menſchliche Geiſt vom göttlichen Geiſt in Chriſto gar nicht trennen läßt. Zugleich ſagt uns auch Johannes in den Worten: „er betrübte“ oder „er erſchütterte ſich ſelbſt,“ daß dieſes Ergrimmen im Geiſt ſeine eigene Willensthat war. Wenn

zum Tode ſeinen Vater in der Vollendung des Werkes, das er ihm gegeben hat, zu verklären Joh. 17, 4. 5. Dieß iſt eine der wenigen St., welche uns ſagt, weſſen ſich der Herr entäußert hat, um den Rathſchluß ſeines Vaters zu vollziehen. Die Herrlichkeit hat der Herr ſicher nicht ſo verlaſſen, wie man ein Haus verläßt, in welches man zu jeder Zeit zurückkehren kann, ſondern er hat ſie in dem Bewußtſein verlaſſen, daß er ſie erſt wieder empfangen werde nach

---

Chriſtus als das zuvorverſehene Lamm von Anfang der Welt die Sünden derſelben auf ſich genommen hat, ſo iſt das die freie That ſeiner Liebe, die in jedem Zornſchmerz ſich wiederholt. Eben weil dieſer Zorn und Grimm nicht etwa pathologiſch ihn übernimmt, ſondern im Anſchauen der Verderbensmacht in freier Liebe mit den Schmerzerfüllten von ihm ſelbſt geſetzt iſt, iſt er auch der Herr dieſes Grimmes. Er kann ihn daher des Friedens nicht berauben und die Seligkeit ſeiner Gemeinſchaft mit dem Vater nicht ſtören. Es iſt kein ſündlicher, ſondern ein ſittlicher Grimm, deſſen noch ſo hoch gehenden Wogen die Freiheit ſeines heiligen Liebeslebens nicht alteriren können. Aehnlich verhält es ſich auch mit dem Gefühl der bittern Leiden, der Schmach, des Hohns und der tiefen Erniedrigung, welchen er von der Feindſchaft und Bosheit der Menſchen erfahren mußte. In ihnen erfuhr er an ſich ſelbſt, an ſeiner Perſon, den Sündenfluch, der auf der Menſchheit laſtet. Ja er iſt nach dem Willen ſeines Gottes und Vaters ſelbſt ein Fluch für uns geworden Gal. 3, 13., und hat als unſer Mittler, Bürge und Hoheprieſter den Fluch des göttlichen Zornes über die Sünde in dem Heiligthum ſeines Geiſtes empfunden und in den bängſten Stunden ſeines Lebens ihn als das ſanftmüthige Lamm Gottes tragend in ſich ſelber geſühnt und ausgelöſcht. Daß die Erfahrniß der Sünde der Welt, daß die Empfindung des Zornfluches Gottes bis in dieſe Tiefen hinabreichten, zeigt jener Ausruf: „Mein Gott, mein Gott! warum haſt du mich verlaſſen?“, in welchem ſich das überaus ſchmerzliche Bewußtſein ausſpricht, daß die ſelige Gemeinſchaft mit ſeinem Vater und das Wechſelſpiel der innigſten Liebe nicht durch ihn, ſondern durch ſeinen Vater momentan unterbrochen worden iſt. Dieß iſt die tiefſte Tiefe ſeiner Erniedrigung, der bitterſte Schmerz, den er erduldete, deſſen ihn aber ſein Vater nicht verſchonen konnte, weil er als der Mittler allein die Kelter des Zornes Gottes treten, allein die ewige Verſöhnung erfinden ſollte. Es läßt ſich endlich aus ähnlichen Gründen auch Gotte ſelbſt ein tiefer Schmerz der heiligſten Liebe ſo wenig als ein Schmerz des heiligſten Zornes abſprechen. Vgl. F. Weber, Vom Zorn Gottes. S. 46—60.

einer Erniedrigung ohne Gleichen als den Lohn einer Selbstverleugnung bis zum Tode. Ja das Verlaſſen derſelben iſt ſelbſt ſchon ein Akt dieſer Selbſtverleugnung, der erſte Schritt auf dem dunkeln Wege ſeiner Erniedrigung, denn ſie ſchließt zugleich eine Verzichtleiſtung auf das ein, was ihm als dem Herrn der Herrlichkeit gebührte. Das ſcheint nun zunächſt ſeine Gottesgeſtalt zu ſein; denn wenn der Ap. ſagt: „er entäußerte ſich ſelbſt," ſo kann ſich das nur auf dieſe Gottesgeſtalt beziehen. In dieſer Gottesgeſtalt war er der Ausglanz der Herrlichkeit und das Ebenbild des göttlichen Weſens, ſie war es in ihrer Gottesmajeſtät und Herrlichkeit, welche ein Ezechiel, Jeſaias und Daniel in Viſionen ſchauten. Nachdem er aber die Herrlichkeit verlaſſen hatte, ſcheint dieſe Klarheit und Majeſtät ſeiner Gottesgeſtalt in einem Grade gemildert worden zu ſein, daß ſie ſich der der Engel annäherte, aber ſich von ihnen durch eine gewiſſe Hoheit und Würde unterſchied. Wir erſchließen beides daraus, weil die perſönliche Offenbarungsform Gottes im A. T. häufig der Engel des Herrn genannt wird. und weil Abraham unter den drei Engeln, welche (1 Moſ. 18.) zu ihm kommen, einen unterſcheidet und ihn vor den beiden andern in einer Weiſe auszeichnet, daß er in ihm den Herrn derſelben, ja Jehova ſelbſt erkannt haben muß. Indem er ſich mithin dieſer Gottesgeſtalt entäußert, entäußert er ſich der Form, in welcher die Herrlichkeit ſelbſt offenbar iſt. Er kann ſich aber dieſer Form nicht ohne das Weſen, deſſen Form ſie iſt, entäußern. Die Herrlichkeit wird durch den ſiebenfachen Geiſt conſtituirt, ſie culminirt im ſiebenten, er iſt der Geiſt der Herrlichkeit, in welchem die ſechs Geiſter in der Fülle ihres Lebens zur vollen adäquaten Offenbarung gelangen. In dieſem Geiſte der Herrlichkeit leuchtet das Leben der ſechs Geiſter im Lichte ewiger Klarheit. Es iſt der Geiſt, welcher die Gerechtigkeit, Heiligkeit, Liebe und Herrlichkeit wirket und zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes führet. Die Liebe, die Heiligkeit u. ſ. w. ſind zwar, wie wir uns früher überzeugt haben, den ſechs Geiſtern nicht

abzuſprechen, allein nicht ſie, ſondern der Geiſt der Herrlichkeit iſt es, welcher ſie in ihrem Vollmaß beſitzt und die Fülle des ſeligen heiligen Lichtlebens der Herrlichkeit verleihen kann. Da der Sohn Gottes der Herr der Herrlichkeit iſt, ſo ſteht er mit dem Geiſte derſelben in der engſten organiſchen Verbindung und hat das Recht der Verfügung über ihn. Er iſt es, der ihn in der Vollmacht des Vaters ſendet, und aus dem Seinen, aus der Herrlichkeit, nimmt der hl. Geiſt, was er den Seinigen mittheilt Joh. 16, 14. Dieſem Geiſte der Herrlichkeit, in welchem ſie in ihrer abſolut adäquaten Form ſteht, hat ſich der Herr mit der Herrlichkeit entäußert, keineswegs aber des ſechsfachen Geiſtes. Wir ſtehen daher nicht im Widerſpruch mit Joh. 3, 34., denn Chriſtus beſaß im vollſten Maße den Geiſt, nur beſaß er ihn nicht in der Form der Herrlichkeit, in der Gottesgeſtalt, welche er bei dem Vater hatte. In dieſem ſechsfachen Geiſt hat er die immanente Vorausſetzung und Grundlage der Herrlichkeit und des Geiſtes derſelben, aber er hat weder jene, noch dieſen in perſönlichem Beſitz. Damit iſt jedoch die Tiefe ſeiner Entäußerung noch nicht erſchöpft. Er bittet um die Klarheit, die er bei dem Vater hatte vor der Welt. Es iſt die gleiche Situation, die der Evangeliſt Kap. 1, 1. ſchildert. Er war bei dem Vater, weil er in der Herrlichkeit war. Indem er ſie verläßt, entäußert er ſich der Unmittelbarkeit ſeines Seins bei dem Vater. Das was der Vater iſt und wirkt in der Herrlichkeit, alſo ſeine unmittelbarſte Offenbarung wie der Ausglanz ſeiner Herrlichkeit ſteht nicht mehr vor dem Geiſtesauge des Sohnes; er lebt von da an, wie jedes andere perſönliche Weſen, im Glauben und nicht im Schauen. Es iſt eine unermeßliche Tiefe der Selbſtverleugnung, wenn man erwägt, daß eben dieſes Schauen (Joh. 17, 24.) der Herrlichkeit des Vaters, in welcher er fort und fort die Wunder ſeiner Liebe wirkt, die Seligkeit ſelbſt in ihrer ganzen Fülle iſt. Selbſtverſtändlich wird jedoch durch dieſe Verzichtleiſtung auf die Herrlichkeit die innere Verbindung des Sohnes mit dem

Vater nicht unterbrochen und noch weniger aufgehoben. Auf allen Stufen und in allen Stadien ſeines Verleugnungslebens iſt der Vater in ihm wie er im Vater, da das Leben, das ihm der Vater gegeben, in welchem auch das Leben der ſechs Geiſter vermittelt iſt, der unveräußerliche Beſitz und die reale Vorausſetzung, das Weſen ſeiner Perſönlichkeit, und da kraft ſeiner Liebe zum Vater und der Liebe des Vaters zu ihm die Verbindung eine bleibende und unauflösliche iſt. Indem er endlich auf die Herrlichkeit Verzicht leiſtet, hat er ſich auch der Macht, nicht zwar über den ſechsfachen Geiſt, wohl aber über den Geiſt der Herrlichkeit begeben. Dagegen ruht jener auf ihm, der Geiſt der Weisheit und des Verſtandes, des Raths und der Stärke, der Erkenntniß und der Furcht des Herrn, und ihn kann er verleihen, wem er will. Es würde kein wahrhafter Verzicht auf die Herrlichkeit geweſen ſein, wenn er die Macht über den Geiſt derſelben behalten hätte. Wir ſehen mithin, es iſt nicht genügend nur eine Beſchränkung des Sohnes Gottes durch ſeine Fleiſchwerdung anzunehmen; auch ſie fand ſtatt, aber ihr geht nach den Worten des Ap. eine Entäußerung ſeiner Gottesgeſtalt, die er in der Herrlichkeit beſaß, voraus.

Es treten nun manche Schriftſtellen in ein helles Licht. Nach Joh. 7, 39. war noch kein heil. Geiſt da, weil Jeſus noch nicht verherrlicht war. Wenn man meint[1]), daß der Herr dieſen Geiſt während ſeines Wandels im Fleiſch gehabt habe, ſo wäre er ja in ſeiner Perſon da geweſen und er würde, weil er ihn perſönlich beſaß, auch die Macht gehabt haben, ihn mitzutheilen. Der bedeutungsvolle Zuſatz: „weil Jeſus noch nicht verklärt war," wäre nicht bloß überflüſſig, ſondern geradezu unrichtig. Abgeſehen von dieſer irrigen Annahme ſagt Meyer richtig: „er mußte erſt durch ſeinen Tod zum Himmel zurückkehren (oder concreter: in ſeine Herrlichkeit eingehen), das himmliſche Regiment antreten,

[1]) Meyer und Hengſtenberg zu dſ. St.

um als Herr über Alles Joh. 17, 5.; 1 Kor. 12, 25. und auch des Geiſtes Herr 2 Kor. 3, 18. den Geiſt vom Himmel aus zu ſenden [1])." Das liegt klar in den Worten Joh. 16, 7. (14, 16.): „Es iſt euch gut, daß ich weggehe, denn ſo ich nicht weggehe, ſo kommt der Tröſter nicht zu euch. So ich aber hingegangen bin, will ich ihn zu euch ſenden." Die Sendung des hl. Geiſtes macht er mithin von ſeinem Hingang zu ſeinem Vater, oder, was gleich bedeutend iſt, in ſeine Herrlichkeit abhängig. Damit ſteht Joh. 20, 22.: „Und er blies ſie an und ſpricht zu ihnen: Nehmet hin den hl. Geiſt," nicht im Widerſpruch, nur iſt es nicht der Geiſt der Herrlichkeit, den er ihnen gibt, ſondern der ſechsfache Geiſt, der Geiſt der A. T. Oekonomie [2]), da er jenen erſt nach ſeiner Erhöhung auf den Thron der Majeſtät ausgießen konnte. Dieſe Erklärung wird durch ſeine Abſchiedsworte an die Jünger Luk. 24, 49. beſtätigt: „Und ſiehe, ich will auf euch ſenden die Verheißung des Vaters. Ihr aber ſollt in der Stadt Jeruſalem bleiben, bis ihr angethan werdet mit Kraft aus der Höhe," vgl. Apg. 1, 4. 5. 8. Daß dieſe Kraft aus der Höhe der heil. Geiſt iſt, wird nicht beſtritten. Die Höhe ſelbſt aber iſt nichts anderes als die Herrlichkeit, um deren Rückgabe der Herr bittet, vgl. fr. Hebr. 1, 3. Die Begriffe Kraft und Herrlichkeit ſind in ge-

---

[1]) Aehnlich auch v. Hofmann a. a. O. I. 196, nur zu abſtrakt: „Die Ausgießung des hl. Geiſtes war die Erweiſung ſeiner eingetretenen Ueberweltlichkeit."

[2]) Meyer zu dſ. St.: „Eine wirkliche ἀπαρχή des hl. Geiſtes wird den Jüngern mitgetheilt. Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten des wunderbaren Zwiſchenzuſtandes, in welchem Jeſus damals war, daß er ſchon eine ſolche beſondere ἀπαρχή mittheilen konnte, während die volle, eigentliche Ausgießung des hl. Geiſtes an ſeine Erhöhung geknüpft blieb." Dieſe Eigenthümlichkeit erklärt ſich aus ſeinem Verhältniß zum Geiſte der Herrlichkeit. Vgl. auch Ohlshauſen zu dſ. St. Die Erklärung Stier's: „die Verheißung vom Paraklet wird ſymboliſch wiederholt," iſt unrichtig, wie das ganze Verhalten der Jünger von dieſem Augenblick bis zur Ausgießung des hl. Geiſtes beweist. Vgl. Apg. 1, 13—26.

wiſſem Sinne correlat, ſo jedoch, daß Kraft das Weſen iſt und Herrlichkeit die Form, in welcher ſich dieſes Weſen darſtellt. So ſind die Wunder Wirkungen der Kraft des Herrn Luk. 5, 17.; 6, 19.; 8, 46.; Mark. 5, 30.; 5 Moſ. 8, 18.; aber auch Offenbarungen ſeiner Herrlichkeit Joh. 2, 11.; 12, 41.[1]). Nach Matth. 26, 64.; Luk. 22, 69. ſitzet des Menſchen Sohn zur Rechten der Kraft, nach Matth. 25, 31. zur Rechten der Herrlichkeit. Gott hat Jeſum auferwecket durch ſeine Kraft 1 Kor. 6, 14., aber er iſt auch auferwecket durch die Herrlichkeit des Vaters Röm. 6, 4. Darum wird auch Kraft und Herrlichkeit miteinander verbunden Matth. 24, 30.; 6, 13.; 1 Petr. 5, 11.; endlich wird 1 Petr. 4, 14. der hl. Geiſt der Geiſt der Herrlichkeit und 2 Tim. 1, 7. der Geiſt der Kraft genannt. Die Kraft aus der Höhe iſt demnach der Geiſt der Herrlichkeit, welchen der Herr während ſeines Wandels auf Erden nicht hatte. Es gehörte mit zu dem Glaubens- und Verleugnungswege, den er gehen mußte, daß er ihn entbehrte und ihn nur durch die Darbringung eines vollkommenen Gehorſams in ſeiner Erniedrigung bis zum Kreuze wieder erlangen konnte. Und darum ſagt der Ap. 1 Kor. 15, 45.: „Der letzte Adam iſt zum lebendig machenden Geiſte geworden.“ Dieſe Worte dürfen nicht bloß auf ſeine Auferſtehung[2]) bezogen werden, denn er iſt unmittelbar nach derſelben noch nicht verklärt, wohl aber in

---

[1]) Es möchte vielleicht bemerkt werden, daß Chriſtus den Geiſt der Herrlichkeit gehabt haben müſſe, wenn er die letztere in ſeinen Wundern offenbarte; man würde dabei aber überſehen, daß auch der ſechsfache Geiſt eine Herrlichkeit hat, durch deſſen Kraft Moſes, Elias, Eliſa u. A. Wunder wirken konnten. Denn daß ihnen der Geiſt der Herrlichkeit nicht eignete, wird man nicht leugnen wollen. Der ſechsfache Geiſt iſt auch ein Geiſt der Kraft, der Stärke. Es wird niemals von den Wundern der Propheten geſagt: ſie offenbarten in ihnen ihre Herrlichkeit, weil der Geiſt, der auf ihnen ruhte und in deſſen Macht ſie Wunder wirkten, der Geiſt des Herrn war; dagegen konnte mit vollem Rechte dieß von ihm bezeugt werden.

[2]) Gegen Meyer zu dſ. St.

der Verklärung begriffen, ſondern er iſt der lebendig machende Geiſt erſt in Folge ſeiner Erhöhung auf den Thron der Majeſtät. Dann erſt, wenn er über alles erhöhet iſt, iſt ihm auch alles unterthan, und er wird darum eben ſo wohl der Herr des Geiſtes 2 Kor. 3, 18. (Gdtext), wie der Herr der Herrlichkeit genannt, der lebendig machen kann, welchen er will Joh. 5, 21., vgl. Joh. 6, 54.; 11, 25.

Wir haben bisher die Frage zu beantworten geſucht, warum der Herr die Herrlichkeit verlaſſen, welche er bei dem Vater vor der Welt hatte. Da er mit der Herrlichkeit auch auf die Macht über den Geiſt derſelben verzichtet hatte, ſo ſcheint es, als ob jene Ausſagen: „Es beſtehet alles in ihm“ Kol. 1, 17. und „er träget alle Dinge mit dem Worte ſeiner Kraft“ Hebr. 1, 3., im Sinne der Kenotiker verſtanden werden müßten. Allein wenn wir auch eine gewiſſe Kenoſis anerkennen, ſo ſind wir dennoch weit entfernt, mit ihnen übereinzuſtimmen. Wir haben betont, daß in dem Gottesleben, das er von ſeinem Vater empfangen hat, die Lebensfülle des ſechsfältigen Geiſtes vermittelt iſt. Da in derſelben das All der Dinge in ihm geſchaffen iſt, ſo blieb er auch in ſeiner Entäußerung der Träger des Weltorganismus. Schwieriger iſt es, wenn man die Hebrſtelle auf die Weltregierung bezieht, zu beſtimmen, in welcher Weiſe er die Geſchicke des Alls der Dinge leitet. Die Frage iſt eine doppelte: einmal, wie konnte er den Willen ſeines Vaters erfahren und zweitens: wie war es möglich, denſelben in den Tagen ſeines Fleiſches auszuführen, wenn doch dieſer Wille ſich auf das All der Dinge und auf ihre Leitung bezieht, und der Sohn ſchlechthin der Mittler zwiſchen Gott und der Schöpfung bleibt? Auf die Beantwortung der letzteren, welche eine eigene Unterſuchung erforderte, können wir hier nicht eingehen; wir werden ſie in der zweiten Abtheilung berühren [1]).

---

[1]) Das Problem ſcheint kaum gelöst werden zu können, da der Sohn z. B. auch in dem bewußtloſen Zuſtand ſeiner Kindheit das All der Dinge mit dem Worte ſeiner Kraft getragen haben müßte. Und

Was aber die erſtere betrifft, ſo hat er allerdings mit der Herrlichkeit auf die Erfahrniß des Willens Gottes, wie er ſich in ihr darſtellt, Verzicht geleiſtet, allein die immanente Verbindung mit ſeinem Vater iſt dadurch keineswegs unterbrochen worden. Die Ausſagen Joh. 17, 21.: „Du Vater in mir und ich in dir,“ und V. 10.: „alles was mein iſt, das iſt dein, und was dein iſt, das iſt mein,“ behalten auch in dem Zuſtande ſeiner Entäußerung ihre volle Wahrheit. Auch ſtand der Sohn nicht in einer bloß äußeren Beziehung zur Herrlichkeit, ſondern ſie iſt in dem ſechsfältigen Geiſt in den Tiefen ſeines perſönlichen Lebens vermittelt. Der Vater wirkt nichts in der Herrlichkeit, was er nicht unmittelbar zugleich im Sohne wirkt und offenbart und umgekehrt. Wenn er ſie daher auch verlaſſen hat, ſo ſteht er dennoch in einer bleibenden inneren Verbindung mit ihr durch die perſönliche Gemeinſchaft mit ſeinem Vater. Sein Verhältniß zu dem All der Dinge nach der Verzichtleiſtung auf die Herrlichkeit wird daher ein ähnliches geweſen ſein, wie in den Tagen ſeines Fleiſches. Wie ihm während derſelben der Vater alles zeiget, was er thut, und der Sohn nichts von ihm ſelber thut, als was er ſiehet den Vater thun Joh. 5, 19. 20., ſo hat ihm auch in ſeinem überweltlichen Zuſtand bis zur Annahme der Knechtsgeſtalt der Vater alles gezeiget, was er thut. Der Sohn konnte auf nichts verzichten, wodurch ſein Verhältniß zu ſeinem Vater oder zu dem All der Dinge, das nun eben nur in ihm Beſtand hat, gelöst und unterbrochen worden wäre. Wie er ewig der Sohn bleibet, ſo bleibet er auch ewig der Mittler zwiſchen Gott und der Schöpfung. Die Kenotiker haben nicht Unrecht, wenn ſie den Begriff der Kenoſis realer faſſen als die Kirchenlehre, aber ſie ſind nicht berechtigt, ihn in einem weitern Umfang zu nehmen, als die hl. Schrift zuläßt. Wenn der Sohn

---

allerdings iſt es unauflöslich, wenn man die herrſchenden pſychologiſchen Principien auf daſſelbe anwendet. Allein es fragt ſich, ob ſie die richtigen ſeien, und das müſſen wir verneinen.

ſelber bezeugt: „Wie der Vater hat das Leben in ihm ſelber, alſo hat er auch dem Sohne gegeben, zu haben das Leben in ihm ſelber," ſo iſt eben der Sohn nur Sohn, weil er dieſes Leben hat. Er kann es nicht aufgeben, ohne aufzuhören der Sohn zu ſein. Iſt er der Sohn auch während der Tage ſeines Fleiſches, ſo muß er auch dieſes Leben haben. Er beſitzt es in ſeiner ganzen Fülle, denn dieſes Leben kann an ſich betrachtet weder vermehrt noch vermindert werden, aber er beſitzt es in der Knechtsgeſtalt, er beſitzt es nicht in der Form, wie es ihm in der Herrlichkeit eignet [1]).

[1]) Der Begriff der Kenoſis wird ſehr verſchieden beſtimmt; eine Uebereinſtimmung iſt bei den Kenotikern nicht vorhanden. Nach Geß iſt das Hervorſtrömen des Gotteslebens des Sohnes aus dem Vater für die Zeit der Erniedrigung ſtille geſtellt, d. h. da er es nur hat, indem es fortwährend in ihn ſtrömt, ſo beſitzt er es während dieſer Zeit nicht. Es iſt hier nicht der Ort zu einer Beſprechung dieſer unhaltbaren Anſicht; nur eine Behauptung wollen wir etwas näher in's Auge faſſen. „Gewiß," heißt es a. a. O. S. 299., „wenn Jemand vorausſetzt, daß auch der irdiſche Jeſus Leben in ſich hatte wie der Vater, ſo wird er ſich vergeblich abmühen, von Joh. 6, 57. oder 17, 5. oder Eph. 1, 17 ff. oder Phil. 2, 6—9. oder Joh. 11, 41. eine dem einfachen Wortlaut genügende Antwort zu geben. Wir meinen doch. Joh. 6, 57. kann nur im Sinne von Geß bei einer irrigen Erklärung verſtanden werden, denn daſelbſt heißt es nicht: „ich lebe durch den Vater," ſondern, weil διὰ mit dem Accuſ. ſteht: „ich lebe um des Vaters willen," weil der Vater der Lebendige iſt, darum lebe auch ich. Dieſe Ausſage iſt dem Sinne nach die gleiche wie Joh. 5, 26. Wenn der Sohn dieſes Leben nicht hätte, wie doch könnte er ſich das lebendige Brot, vom Himmel gekommen, nennen Joh. 6, 51. Joh. 17, 5. iſt genügend erklärt: der Klarheit des Lebens hat er ſich entäußert, nicht des Lebens ſelbſt; im letzteren Falle hätte er um Wiedergabe des Lebens bitten müſſen. Ebenſo heißt es Phil. 2, 6. nicht: des Gottesweſens oder Lebens hat er ſich entäußert, ſondern der Gottesgeſtalt. Eph. 1, 19. bezieht ſich die Auferweckung von den Todten nicht darauf, daß Chriſtus das Gottesleben wieder erhalten habe, denn das konnte ihm niemals genommen und ſein Geiſt, ſo wenig wie die Seele des Menſchen, getödtet werden, ſondern auf die Wiederbelebung ſeines Leibes, welche ebenſowohl durch die Machtwirkung ſeines Vaters, wie durch ſeine eigene Kraft geſchah. Endlich erklärt ſich Joh. 11, 41. vollkommen aus dem dependenten Verhältniß des Sohnes vom Vater, in welchem er ſtets ſeines Willens gewärtig iſt. Aehnlich verhält es ſich auch mit den übrigen St., welche Geß für ſeine Anſicht anführt.

Es dürfte ſich nun auch beſtimmen laſſen, wann der Sohn Gottes die Herrlichkeit verlaſſen hat. Es geſchah dieß ſicherlich nicht vor Grundlegung der Welt, da ſie in ihm und durch ihn geſchaffen worden iſt und ein Anlaß vorangehen mußte, welcher ihn zu dieſer Entäußerung beſtimmte. Der geſchichtliche Anlaß lag in der Empörung Satans, der ewige Grund aber in dem Rathſchluß Gottes. Es gilt für ihn das gleiche Grundgeſetz: durch Leiden zur Herrlichkeit, denn er mußte ſeinen Brüdern in allen Dingen gleich werden Hebr. 2, 17. Durch Satans Fall wurde, wie wir oben bemerkten, der Segensſtrom der Herrlichkeit gehemmt, und die Engel gelangen daher erſt dann zu ihrer Vollendung, wenn der Menſch, der an Satans Stelle getreten iſt, das Ziel ſeiner Beſtimmung erreicht. Dieſe Hemmung des Segensſtromes wird aber in Verbindung ſtehen mit des Sohnes Gottes Entäußerung der Herrlichkeit; ſie wird alſo ſtattgefunden haben, ehe der Menſch in's Daſein trat und die Erde zur Wohlordnung wiederhergeſtellt wurde. Zu dieſer Wiederherſtellung bedurfte er der Mitwirkſamkeit des Geiſtes der Herrlichkeit ſo wenig wie zu ſeinen Offenbarungen in den Propheten oder zur Leitung des Alls der Dinge. Der ſechsfältige Geiſt genügte vor der Hand vollkommen, um die Abſichten des göttlichen Rathſchluſſes auszuführen. Vermöge dieſes Geiſtes, der über den Waſſern der Tiefe ſchwebte, iſt die Erde im Sechstagewerk zur Wohnung für den Menſchen wieder hergeſtellt und am ſechsten Tage das Paradies gepflanzt worden. Das letztere, in welchem das geſchöpfliche himmliſche Leben durch die Cherubim waltete, war die Stätte, wo der Sohn Gottes wie der ältere Bruder mit dem erſtgeſchaffenen Menſchen als ſeinem nachgebornen Bruder umging; das Paradies war nicht vorübergehend die Sphäre, in welcher der Herr weilte, ſondern es ſcheint nach 1 Moſ. 4, 6. 9. 12. 14. 16. ſein bleibender Aufenthalt geweſen zu ſein. Von da aus hat er ſich den Menſchen geoffenbart, bis es wieder von der Erde hinweggenommen wurde; darauf deuten jene Worte 1 Moſ.

11, 5. „da fuhr der Herr hernieder," hin, und das war wohl von jener Zeit an die ſtehende Formel für die Heimſuchungen Jehova's, vgl. V. 18. 21.; 2 Moſ. 3, 8.

Aber wo war denn die Sphäre ſeines Aufenthaltes? Wir fordern eine ſolche, weil die geiſtleibliche Geſtalt des Sohnes Gottes niemals ohne eine ihr angemeſſene Umgebung ſein kann. Wir antworten auf jene Frage: im Paradies, im dritten Himmel. Das Allerheiligſte des Tempels iſt das ſymboliſche Nachbild des Paradieſes, der Offenbarungsſtätte Jehova's; der Herr thront daſelbſt inmitten der Cherubim. Da ſie die Repräſentanten der geſammten Schöpfung ſind, ſo iſt es die Stätte des höchſten geſchöpflichen Lebens. Wie das Allerheiligſte der Stiftshütte als das ſymboliſche Nachbild des Paradieſes die Stätte der Gegenwart Jehova's, des Gottmenſchen iſt, ſo iſt das Paradies ſelbſt die Sphäre, in welcher er wohnt. Ein Beweis für dieſe Annahme liegt in der an den Schächer gerichteten Verheißung: „Heute noch wirſt du mit mir im Paradieſe ſein." In die Herrlichkeit ſelbſt konnte der Herr noch nicht eingehen; ſein Tagewerk auf Erden war noch nicht vollendet. Von dieſem Paradieſe ging er hinab in das Gefängniß, um den Geiſtern, die einſtmal nicht glaubeten, das Evangelium zu verkündigen 1 Petr. 3, 19. 20. Von hier aus erwies er ſich ſeinen Jüngern vierzig Tage lang als der Auferſtandene [1]). Erſt nachdem alles vollbracht war, was die Aufrichtung ſeines Reiches auf Erden erforderte, fuhr er ſichtbar vor den Augen der Jünger in den Himmel, in die Herrlichkeit. Wie er ſie einſt kraft des Wohlgefallens ſeines Vaters beſaß, ſo beſitzt er ſie nun kraft ſeines Verdienſtes. Er hat ſich ein vollgültiges Anrecht an ſie durch den verleugnungsvollen Gehorſam erworben, den er von ſeiner Ver-

---

[1]) Es iſt nicht richtig, wenn Lange a. a. O. II. 1250. dieſes Paradies als das Allerheiligſte, die Herrlichkeit betrachtet. Darin ſtimmen wir bei, daß die Herrlichkeit der Stern- und Aetherwelt im Paradieſe des dritten Himmels culminirt.

zichtleiſtung auf die Herrlichkeit durch alle Phaſen ſeiner Erniedrigung und ſelbſt in der ſchmerzlichen Kreuzespein erwieſen hat. Satans Vorwurf iſt auf ewige rechtsgültige Weiſe zurückgewieſen, und er ſelbſt muß ſich unter die Gewalt, die nunmehr der Sohn wieder empfangen hat, wenn auch mit Trotz und Ingrimm beugen, und des Gerichtes von dem gewärtig ſein, dem er in ſeinem abgründigen Haß die bitterſte Schmach zugefügt hat.

Unſere Behauptung, daß der Sohn Gottes nach ſeiner Verzichtleiſtung auf die Herrlichkeit als der Engel des Herrn im Paradies des dritten Himmels inmitten der Cherubim wohnte, wird noch durch Folgendes beſtätigt: Der von Ezechiel Kap. 40 ff. geſchilderte Tempel der Zukunft iſt die erlöſete Gemeinde in der Stadt Gottes, in welcher einſt das Vorbild der A. T. Oekonomie zu ſeiner vollkommenen Erfüllung kommt. Es wurde ſchon früher (S. 198 ff.) bemerkt, daß nach den Viſionen Ezechiels der Gott Israels den Tempel und die Stadt verläßt, ihnen ſeine Gnadengegenwart entzieht und ſie damit dem Gericht der Zerſtörung preisgibt. In der Stiftshütte und in dem ſalomoniſchen Tempel wohnt der Gott Israels vorbildlich inmitten der Cherubim. Der exiliſche Tempel entbehrte dieſer Würde und Weihe. Die hl. Schrift ſagt nirgends, daß ſich der Gott Israels in demſelben wie in früherer Weiſe geoffenbart habe. In dem ſymboliſchen Heiligthum iſt das wahre vorgebildet, das im Laufe der Zeiten geiſtlich ausgeſtaltet werden ſollte, bis es einſt, wenn der Rathſchluß Gottes ſich erfüllt, in vollendeter geiſtleiblicher Schönheit und Herrlichkeit dargeſtellt werden wird. Man erwartet in dieſem neuen Tempel auch die Bundeslade, die Kapporeth und die Cherubim wiederzufinden. Allein ſie fehlen; die Bundeslade darum, weil das Geſetz in die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes verklärt, und die Kapporeth, weil der Zweck der Erlöſung vollkommen erreicht iſt. Dagegen fällt es auf, daß auch die Cherubim keine Stätte in demſelben haben. Doch das iſt zuvörderſt nachzuweiſen. Bemerkenswerth iſt es ſchon, daß die Cherubim

nirgends im Innern des Tempels, wie in der Stiftshütte und im salomonischen Tempel vorkommen. Zwar heißt es Kap. 41, 18.: „und waren gemacht Cherubim und Palmen, je eine Palme zwischen zween Cherubim," aber V. 19. 20. wird ausdrücklich bemerkt: „solches war gemacht am ganzen Hause ringsum. Vom Boden an bis oben über der Thür waren die Cherubim und die Palmen gemacht, deßgleichen an der äußeren Wand des Tempels." Und V. 25.: „Und waren an den Tempelthüren auch Cherubim und Palmen gemacht, wie an den Wänden." Da ihre symbolische Darstellung im Innern des Tempels fehlt, so werden auch die Cherubim selbst nicht in dem Tempel der Zukunft sein. Kliefoth[1]) behauptet zwar das Gegentheil, aber mit Unrecht. Man könnte es erschließen aus den Worten Kap. 43, 2—4.: „Die Herrlichkeit des Gottes Israel kam von Morgen, und dieses Gesicht war wie das, welches Ezechiel gesehen hatte am Flusse Chebar," und hier stehen allerdings die Cherubim in Verbindung mit der Herrlichkeit des Gottes Israel. Der Prophet fährt dann V. 4. fort: „Und die Herrlichkeit des Herrn kam hinein zum Hause durch das Thor, so gegen Morgen sah." Diese Herrlichkeit des Herrn, von welcher hier die Rede ist, ist nun durchaus nicht abhängig von der Begleitung der Cherubim, sondern von ihnen völlig geschieden. Nur der feurige Glanz dessen, der wie ein Mensch gestaltet auf dem Throne saß, wird das Ansehen der Gestalt des Herrn der Herrlichkeit genannt Kap. 1, 20—28. Nur diese Herrlichkeit erfüllete das Haus Kap. 43, 5. Jeder Zweifel an der Richtigkeit dieser Deutung schwindet, wenn wir Kap. 9, 3.; 10, 4.: „Und die Herrlichkeit des Gottes Israels erhob sich von dem Cherub, über dem sie war, zu der Schwelle des Tempels, und das Haus ward voll der Wolke und der Vorhof voll Glanzes von der Herrlichkeit des Herrn," und V. 18.: „Und die Herrlichkeit des Herrn ging wieder aus von der Schwelle des Hauses und stellete sich über die

[1]) a. a. O. S. 406.

Cherubim," vergleichen. So ist es denn gewiß, daß die Cherubim nicht mehr in diesem neuen Tempel[1]) sind, daß der Herr nicht mehr inmitten derselben wohnt. Und dieses Ergebniß wird bestätigt, wenn wir die Offenbarung Johannis zu Rathe ziehen. Zwar heißt es daselbst Kap. 4, 1.: „Und eine Thür im Himmel ward aufgethan, und ein Stuhl ward gesetzt im Himmel, und auf dem Stuhl saß Einer — und um diesen Stuhl waren die vier Lebewesen," allein dieser Himmel darf nicht verwechselt werden mit der neuen Erde, mit dem Paradies der Vollendung, welches erst mit der Vollendung des Rathschlusses Gottes offenbar werden wird. Nirgends wird erwähnt, daß in diesem neuen Jerusalem auch die Cherubim wohnen werden. Es ist die Stadt des Volkes Gottes, derer die überwunden haben im Blute des Lammes Kap. 21, 7., zu welchen weder die Engel, noch die Cherubim, so hoch auch ihre Stellung im Organismus des All's der Dinge ist, gerechnet werden dürfen. Wohl sind nach Kap. 21, 12. auf den zwölf Thoren zwölf Engel; sie stehen der Herrlichkeit Gottes, die in ihr leuchtet, sehr nahe, aber sie nehmen nicht unmittelbar an ihr Theil. Sie haben wahrscheinlich eine ähnliche Function wie im Paradies des Anfangs, und symbolisiren sicherlich nicht den göttlichen Schutz gegen die Feinde[2]), denn solcher Feinde sind keine mehr vorhanden, nachdem das Gericht vollzogen ist. Auch möchten wir nicht sagen[3]), daß sie zur Zierde

---

[1]) Kliefoth a. a. O. S. 407.: „Dieses neue Heiligthum, diese neue Gottesstadt, dieses neue Gottesvolk, welches hier dem Seher gezeigt wird, ist kein anderes als dasjenige, welches von dem Herrn Christo bei seiner Erscheinung gegründet ist und bei seiner Wiedererscheinung auf einer neuen Erde vollendet werden wird. Dieser neuen Heilsökonomie aber können als wesentlichste Merkmale zu einerseits durch Gottes eigenes Kommen und Wohnen (?) in ihr gegründet zu werden, andrerseits ökumenisch im Gegensatz gegen die Particularität und Territorialität der bisherigen, alten Heilsökonomie zu sein. Vgl. Hengstenberg über den Ezechiel'schen Tempel a. a. O. II. 595.

[2]) Gegen Hengstenberg zu bs. St.

[3]) Gegen Bengel und Düsterdieck zu bs. St.

dienen, denn derer bedarf in der That die Stadt Gottes nicht, vielmehr ſymboliſiren ſie die vollkommene Reinheit und Heiligkeit derer, welche zum Volke Gottes gehören, und der hehren Stätte, in welcher es wohnt. „Und wird nimmer hineingehen irgend ein Gemeines und das da Gräuel thut und Lüge, ſondern nur die geſchrieben ſind in dem Lebensbuch des Lammes“ Kap. 21, 27.

Das Verhältniß, in welchem dieſes Volk Gottes zum Sohne Gottes ſteht, iſt ein ganz eigenthümliches. Sein Abſehen bei ſeiner Fleiſchwerdung war darauf gerichtet, daß er die Kinder Gottes, die zerſtreueten, in Eins zuſammenbrächte Joh. 11, 52., und ſie, wenn er erhöhet ſein wird von der Erde, zu ſich zöge Joh. 12, 32. Wo er iſt, da ſollen ſeine Diener auch ſein V. 26. Er gehet hin, um ihnen eine Stätte zu bereiten und wird wiederkommen, um ſie zu ſich zu nehmen, auf daß auch ſie ſeien, wo er iſt Joh. 14, 2. 3. Wer bei ihm iſt, der iſt auch bei dem Vater V. 14; Joh. 17, 5. Und dieſe Stätte, die er ihnen bereitet, iſt die Herrlichkeit, die ihm ſein Vater gegeben hat, ehe die Welt war Joh. 17, 5. 24. In dieſen Ausſagen und Verheißungen iſt ebenſo wohl eine unermeßlich hohe Würde ſeiner Diener, der Kinder Gottes, angedeutet, wie eine ihr entſprechende, überaus innige und perſönliche Verbindung und Gemeinſchaft mit dem Sohne Gottes. Jene wie dieſe iſt nicht eine vorübergehende, ſondern eine ewige und unauflösliche. Der Sohn Gottes bleibet immerdar inmitten der Seinigen in ſeiner Herrlichkeit. Aus der Bitte deſſelben geht hervor, daß der Wiederempfang der Herrlichkeit das Ziel des göttlichen Rathſchluſſes iſt. Der Herr hat das Werk vollendet, das ihm ſein Vater gegeben hat, und ihn auf Erden verkläret. Er kehrt nun dahin zurück, wo er zuvor war und tritt wieder in Beſitz deſſen, was er um der Erfüllung des Willens Gottes willen verlaſſen hatte, aber er nimmt auch zu dem Ende von dieſer Herrlichkeit wieder Beſitz, damit er das ewige Leben gebe Allen, die ihm ſein Vater gegeben hat, und in ihnen ſeinen Vater verkläre Joh.

17, 1. 2. Er will indeſſen nicht allein dahin zurückkehren, vielmehr ſollen in dieſer Herrlichkeit die Seinen bei ihm ſein. Die Vollendung des göttlichen Rathſchluſſes beſteht mithin darin, daß die Auserwählten ewig mit ihm in dieſer innigen Gemeinſchaft ſeien und leben. Dann ſind ſie aber ſelbſt im ewigen Rathſchluß Gottes oder vor Grundlegung der Welt zu dieſer Würde und Herrlichkeit, zu dieſer unauflöslichen Verbindung mit dem Sohne Gottes berufen und beſtimmt. Der Herr deutet dieſes Verhältniß, in welchem die Seinigen zu ihm ſtehen, in den Worten an: „Vater, ich will, daß wo ich bin, auch die bei mir ſeien, die du mir gegeben haſt.“ Dieſes Geben V. 2, 6, 11, 22.; Kap. 18, 9. iſt nicht ein zeitliches Thun Gottes, ſondern ein ewiges. Zwar ſagt der Herr V. 6.: „die du mir von der Welt gegeben“ oder aus ihr ausgeſondert haſt, aber dieſe Ausſonderung hat ihren Grund darin, weil, wie der Herr fortfährt, „ſie dein waren,“ d. h. von Ewigkeit berufen, dem Sohne anzugehören. Mit der Herrlichkeit ſelbſt iſt das Geiſtweſen aller derer geſetzt, auf welche ſich die Erlöſung bezieht, und ihre Namen ſind von Uran in das Lebensbuch des Lammes eingetragen. Sie waren ihm alſo in einem ähnlichen Sinne wie die Herrlichkeit vor Grundlegung der Welt gegeben, und die Verbindung ſelbſt, in welche ſie hier mit Chriſto treten, ſowie die Gemeinſchaft, in welcher ſie dort mit ihm ſtehen, iſt mithin im ewigen Rathſchluß Gottes gegründet. Dieſe Auserwählten ſind die Glieder an dem Leibe, an welchem Chriſtus das Haupt iſt: ſie bilden die Gemeinde in Chriſto. Die Gemeinde ſteht demnach zum Sohne Gottes in einem ewigen und ganz eigenthümlichen Verhältniß, das wir um ſo mehr etwas eingehender, wenn auch lange nicht erſchöpfend zu betrachten haben, da der Rathſchluß Gottes erſt dann vollendet ſein wird, wenn der Sohn Gottes in der Herrlichkeit den ewigen Sabbath in der über allen Begriff innigen Verbindung mit ihr feiert.

§. 15.

Die Gemeinde in Chriſto.

Nach dem Schlußergebniß des vorhergehenden Paragraphen ſtehen die Glieder dieſer Gemeinde ſchon im ewigen Rathſchluſſe Gottes in einem ganz eigenthümlichen Verhältniß zu Chriſto. Die hl. Schrift weist auf daſſelbe noch in einigen andern St. hin.

Der Ap. ſchreibt an die Heiligen zu Epheſus Kap. 1, 4. 5.: „Er hat uns auserwählt, ehe der Welt Grund gelegt war und in der Liebe Gottes verordnet zur Kindſchaft gegen ihn ſelbſt nach dem Wohlgefallen ſeines Willens.“ Ganz ähnlich heißt es Röm. 8, 29. 30.: „Welche er zuvor verſehen oder zuvorerkannt hat, die hat er auch verordnet, berufen, gerecht und herrlich gemacht.“ Dieſer Vorſatz oder Rathſchluß Gottes iſt ein ewiger. Auf ganz ähnliche Weiſe redet die hl. Schrift auch vom Sohne Gottes. Die Anſtalt des Geheimniſſes, bezeugt der Ap. Eph. 3, 9., oder der Heilsrathſchluß, welcher den Schöpfungsrathſchluß vorausſetzt und in ihm enthalten iſt, war vorhanden, aber noch verborgen in Gott von der Welt her. Dieſe noch in Gott verborgene Oekonomie des Geheimniſſes wird 2 Tim. 1, 9. der **eigene** Rathſchluß Gottes genannt und durch dieſes Prädicat jede Mitwirkung eines andern, und ſei es auch die des Sohnes, ausgeſchloſſen. Er iſt daher mit Nichten, wie allgemein behauptet wird, **in** Chriſto gefaßt, wohl aber geſchah die Offenbarung, oder was gleich bedeutend iſt, die Ausführung deſſelben nach dem Vorſatz der Welt- oder der Enthüllungs- und Erfüllungs-Zeiten in Chriſto.[1]) Wie von Gott in Chriſto die Welt geſchaffen iſt, ſo iſt auch in ihm die Ausführung des ganzen Rathſchluſſes begründet.

---

[1]) Epheſ. 3, 11. darf nicht überſetzt werden: „nach dem Vorſatz der Weltzeiten, welchen er gefaſſet, ſondern welchen er ausgeführt hat in Chriſto Jeſu unſerm Herrn. Vgl. die exegetiſche Begründung dieſer Behauptung in m. Schr. die Lehre von der Herrlichkeit, S. 14—19.

Mit der Schöpfung der Welt in Christo beginnen die Aeonen Eph. 3, 11., die Welt- und Enthüllungszeiten dieser Anstalt des Geheimnisses. Den Vorsatz des Heilsrathschlusses wie den Vorsatz der Weltzeiten verlegt der Ap. lediglich in Gott, oder mit andern Worten: Gott allein faßt nach seinem eigenen Wohlgefallen den Rathschluß der Schöpfung und Erlösung, vermittelt aber die Ausführung beider und nur sie in Christo. Es entspricht dieß auch vollkommen dem bisher gefundenen Verhältniß Christi zu seinem Gott und Vater. Die Erklärung, daß Gott in Christo den Rathschluß der Liebe gefaßt habe, ist völlig unrichtig. Diese Behauptung kommt der andern gleich, daß Gott in Christo zum Bewußtsein seiner selbst gelange, eine Annahme, die im schroffsten Widerspruch mit dem Begriffe Gottes und mit den Aussagen der hl. Schrift steht. Gott allein ist der Urgrund und Urheber ebensowohl seines Rathschlusses, wie alles dessen, was in Folge desselben geworden ist.

Diese absolute Superiorität Gottes macht die heilige Schrift auch in Beziehung auf Christum, den Sohn Gottes, geltend. Wie es das Wohlgefallen seines Willens ist, durch welchen die Gläubigen zur Kindschaft gegen ihn selbst verordnet sind, so ist es auch das göttliche Wohlgefallen, daß in ihm die ganze Fülle der Gottheit wohnt Kol. 1, 19.; 2, 9. Und wie sie zuvor erkannt sind vor Grundlegung der Welt, so ist auch der Sohn Gottes zuvor versehen oder zuvor erkannt, ehe der Welt Grund geleget ward. Das gleiche Verbum (προγινώσκω) wird in der gleichen Bedeutung wie von den Gläubigen Röm. 8, 29., so auch von Christo 1 Petr. 1, 20. gebraucht. Den Begriff desselben bestimmt Ortloph [1]) treffend: „Zuvorerkannt hat uns Gott, zuvorerkannt Jeden, der da selig wird. Nicht erst in ihm, diesem persönlichen Object göttlichen Erkennens, liegt der Grund, warum Gott ihn erkannt, sondern das Thun Gottes, um das sich's handelt, ist früher als sein Object, das göttliche

[1]) a. a. O. zu Röm. 8, 29.

Erkennen früher, als den er erkennt, und ſo iſt es nicht bloß ein liebendes, ſondern ein ſchöpferiſches Erkennen. Denn das Object deſſelben wird erſt, um das zu werden, wofür es Gott zuvorerkannt hat.“ [1]) Auch Chriſtus iſt zuvor erkannt, ehe der Welt Grund geleget ward; er ſteht mithin in dieſer Beziehung in dem ganz gleichen Verhältniß zu Gott wie diejenigen, welche als die Gottliebenden von Gott zuvorerkannt ſind. In anderer Beziehung ſcheint es freilich ein anderes zu ſein. Das Zuvorerkennen iſt bei dieſen ein ſchöpferiſches; Chriſtus dagegen iſt der Sohn Gottes. Das wird ſehr beſtimmt in dem Namen „Chriſtus“ angedeutet. Er iſt Chriſtus, weil er als der von Gott mit der Fülle ſeines Geiſtes, mit der ganzen Fülle ſeiner Gottheit Geſalbte vor Grundlegung der Welt zuvorerkannt iſt. Die Worte: „Der zuvor verſehen“ (1 Petr. 1, 20.) ſchließen ſich unmittelbar an Chriſtus V. 19.; „weil Petrus ſo verbunden haben will, ſtellt er Chriſtus nicht hinter ‚Blut‘, ſondern, trotz der dadurch entſtehenden Härte, ganz an's Ende des Satzes“ [2]). Als Chriſtus, als Mittler des göttlichen Heilsrathſchluſſes, iſt er von Ewigkeit zuvorerkannt und nach dem Wohlgefallen Gottes dazu erſehen. Demnach iſt es keineswegs richtig zu ſagen [3]):

---

[1]) Philippi, a. a. O. IV. 1. S. 110 ff. und zu Röm. 8, 29. beſtreitet zwar dieſe Bedeutung des προγινώσκειν, allein mit Unrecht. Die Bedeutung des einfachen Vorherwiſſens reicht 1 Petr. 1, 20. ſo wenig aus wie Röm. 8, 29. Das erkennt ſelbſt Philippi an, wenn er bezüglich jener Stelle ſagt: „Das Verbum kann doch ſo heißen;“ allein auch das iſt nicht richtig. Wenn es nur dieß hieße, ſo würde der Sinn entſtehen: welcher, nämlich Chriſtus, von Gott vorher geſehen iſt als einer, der in Zukunft erſt wird, nämlich zur letzten Zeit, wenn er als der Vorausgewußte perſönlich in die Erſcheinung tritt. Auch Röm. 8, 29. entſteht durchaus kein tautologiſcher Gedanke. Das προορίζειν bezeichnet Ziel und Inhalt des ſchöpferiſchen Erkennens: welche Gott vorher verſehen hat, die hat er auch zur Gleichförmigkeit mit ſeinem Sohne verordnet. Vgl. weitere Gründe bei Schott a. a. O. zu 1 Petr. 1, 2. und beſonders bei Hofmann a. a. O. I. 258—263.

[2]) So De Wette und Schott zu dſ. St.

[3]) Gegen Schott zu dſ. St.

„Darnach kann es nun lediglich der geſchichtlich gewordene Heilsmittler, der hiſtoriſche Chriſtus ſein, deſſen Verhältniß zu Gott durch dieſes Vorhererkennen näher beſtimmt wird. Da ihm hier nicht ein geſchichtliches Werden, ſondern nur ein geſchichtliches Offenbarwerden gegenüberſteht, ſo kann es hier nur ſchöpferiſches Zuvorerkennen einer Perſon ſein, welche ſchon vor und bei dem Zuvorerkennen in perſönlicher Wirkſamkeit vorhanden war. Dieſes Zuvorerkennen kann alſo hier nur gemeint ſein von der ewigen Setzung einer neuen Seinsweiſe und eines darnach ſich beſtimmenden neuen Verhältniſſes dieſer vorweltlichen Perſon zu dem Zuvorerkennenden, welches beides erſt hernachmals in geſchichtlicher Wirklichkeit in die Welt getreten iſt;“ denn nach dieſer Erklärung war der Sohn Gottes uranfänglich nicht der Träger des Erlöſungsrathſchluſſes, ſondern dieſe Function würde ihm, wiewohl er von Ewigkeit zur Uebernahme derſelben beſtimmt geweſen iſt, dennoch erſt ſpäter, als er offenbar wurde zu der letzten Zeit, übertragen worden ſein. Sie ſteht mithin im Widerſpruch mit der ſchriftgemäßen Idee des Heilsmittlers, wie wir ſie bisher darzulegen verſucht haben. Die Beſtimmung, daß er der Heilsmittler ſein ſoll, kann nicht erſt ſpäter in ihn hineingelegt worden ſein, denn ſie ſetzt ein Verhältniß zur Welt voraus, in welches er nicht erſt „hernachmals“ hineinverſetzt oder das ſpäter in ihn geſetzt werden konnte. Es iſt ſo unergründlich tief und innig mit ſeiner Perſönlichkeit, mit ſeinem perſönlichen Weſen und Leben verwachſen, daß er, wenn Schott recht hätte, dadurch eine ganz andere Perſönlichkeit geworden ſein müßte. Vielmehr iſt er der, als welcher er von Gott zuvorerkannt iſt, auch urſprünglich geworden, d. h. er iſt, indem er von Gott als Chriſtus zuvorerkannt wurde, auch dieſer Heilsmittler, der Mittler des Rathſchluſſes der göttlichen Liebe, von Uran geweſen. Iſt er ſeit ewig der Mittler des Erlöſungs-, ſo iſt er auch ſeit ewig der Mittler des Schöpfungsrathſchluſſes und umgekehrt. Beides kann gar nicht getrennt werden. Die concrete Anlage und Beſtim-

mung zu dieſem wie zu jenem iſt ſeit ewig von Gott aus in ſeinem Perſonleben begründet. Er könnte gar nicht der Mittler der Erlöſung ſein, wenn er nicht der Mittler und Träger der Schöpfung wäre. Es iſt mithin nicht ein neues Verhältniß, in welches dieſe vorweltliche Perſon zu dem Zuvorerkennenden hernachmals in geſchichtlicher Wirklichkeit in die Welt getreten iſt, ſondern dieſes Verhältniß iſt das Urſprüngliche, in welchem dieſe vorweltliche Perſon zu dem Zuvorerkennenden ſeit ewig, ſeit ſie als dieſer Zuvorerkannte von Gott ausgegangen iſt, ſteht. Das liegt ja deutlich in den nachfolgenden Worten: „aber geoffenbaret in den letzten Zeiten um euretwillen.“ Denn was geoffenbaret wird, das muß als ſolches ſchon exiſtiren. Der Sinn unſ. St. iſt demnach: Chriſtus iſt als der Mittler des göttlichen Erlöſungsrathſchluſſes zuvorerkannt und als ſolcher von Uran oder ſeit ewig von Gott ausgegangen. Was er aber ſeinem Weſen und ſeiner Beſtimmung nach iſt und was er vorbereitend durch alle Enthüllungszeiten des göttlichen Rathſchluſſes ſchon war, ohne daß es aber erkannt wurde, das wurde in den letzten Zeiten um unſertwillen geoffenbart. Der zuvorerkannte Chriſtus iſt das Lamm Gottes von Gründung der Welt an Offenb. 13, 8. Und er kann dieß nur ſein, wenn er von Gründung der Welt in eine Mitleidenſchaft mit derſelben geſetzt iſt, wenn er von dieſem Zeitpunkt an in eine Verleugnung und Erniedrigung eingeht, welche in ſeinem Offenbarwerden in der letzten Zeit den höchſten Gipfel erreicht. Schott kann ſich dieſes Inhaltes der St. nicht ganz erwehren und fügt darum ſeine Erklärung gewiſſermaßen verbeſſernd hinzu: „Denn die Grundſteinlegung der Weltſchöpfung, vor welcher dieß Erkennen geſchehen iſt — ein Ausdruck, der deutlich an den Epheſerbrief (Kap. 1, 4.) erinnert — iſt der Anfang alles Schaffens und damit auch aller Zeit und Geſchichte, und folglich fällt das noch vorher ausgeübte Erkennen in die zeitloſe Ewigkeit zurück, erſcheint dann aber nicht nur in einer thatſächlichen ewigen Priorität vor dem geſchichtlichen Anfang alles kreatürlichen Seins,

ſondern auch als ermöglichender Grund für dieſen Anfang. Der, welchen Gottes Liebeswille vor allem Schaffen zum Heilsmittler verſehen hat, der iſt eben damit der Möglichkeitsgrund der Weltſchöpfung geworden, ohne den Gott die Welt gar nicht gemacht hätte. Gott wollte eben keine andere Welt und Menſchheit, als eine, die er auch auf dem Wege der Erlöſung zu ſeiner ſeligen Liebesgemeinſchaft führen konnte; darum iſt dieſer ewig zum Heiland verſehene Sohn auch der Erſtgeborne aller Kreatur, der durch den und in dem Gott die Welt geſchaffen."

Der Sohn Gottes iſt mithin in ganz gleicher Weiſe von Ewigkeit her im göttlichen Rathſchluſſe wie diejenigen, welche Gott lieben, zuvorerkannt. Dieſes Zuvorerkennen wird auch bezüglich des Productes, das dadurch geſetzt wird, ein ähnliches ſein. Der Herr iſt als Chriſtus, d. i. als der Sohn Gottes zuvorerkannt Matth. 26, 63. 64.; Joh. 4, 25.; 29, 42.; Joh. 12, 41.; 1 Kor. 8, 6.; 10, 4.; Röm. 9, 5.; 1 Kor. 10, 9.; Matth. 16, 16.; Luk. 9, 20.; Matth. 22, 42.; Joh. 11, 27.; 6, 69., 10, 31.; die Gottliebenden als ſolche, die verordnet ſind, daß ſie gleichförmig ſein ſollten dem Ebenbild ſeines Sohnes. Sie können aber zu dieſer Gleichförmigkeit nur gelangen, wenn ſie des gleichen Weſens, wenn ſie der göttlichen Natur oder der Herrlichkeit theilhaft werden. Das Zuvorerkennen iſt mithin ein weſentliches, d. h. ein ſolches, durch welches der Zuvorerkannte in ein inneres Verhältniß zu Gott durch Mittheilung ſeiner göttlichen Natur verſetzt wird [1]). Es wäre übrigens ein Irrthum, wenn man

---

[1]) Th. Schott zu 1 Petr. 1, 2. „*Προγνώσει* iſt immer ein ſolches Erkennen, da der Erkennende ſich mit ſeinem innerſten Weſen, mit der ganzen Kraft und Fülle ſeines Perſonlebens — denn nur Perſönliches kann erkennen — an das Objekt hingibt, oder ſich in daſſelbe hineingibt, um es wiederum in ſein perſönliches Leben und Weſen herüberzunehmen und ſich anzueignen. — Am ſchärfſten und umfaſſendſten tritt dieſer Begriff des Erkennens hervor, wenn es von der geſchlechtlich ehelichen Selbſtbethätigung zwiſchen Mann und Weib gebraucht wird. — Ehe etwas iſt, erkennt es Gott; und da demnach ſein geſchichtliches Wirk-

meinen ſollte, daß wir durch dieſe Beſtimmung den Unterſchied zwiſchen dem Sohne Gottes und den Auserwählten aufheben. Er bleibt vielmehr ein ſehr großer. Denn Chriſtus iſt der abſolute Sohn Gottes. Die Auserwählten ſind als Ebenbilder Jeſu Chriſti relative und individuelle Söhne oder Kinder Gottes. Und wiewohl beide im göttlichen Rathſchluß nicht neben einander als ſolche, die ſich gleichgültig zueinander verhalten, ſondern in der engſten Verbindung ſtehen, ſo haben ſie dennoch nicht die gleiche Würde, vielmehr kommt dem Sohne Gottes die abſolute Priorität zu, ebenſo wohl weil er dieß iſt, d. h. weil die ganze Fülle der Gottheit in ihm wohnt wie weil ſie als ſeine Brüder um ſeinetwillen und in ihm zuvorerkannt ſind [1]). Gott will in ſeiner Liebe eine Welt perſönlicher Weſen, in welchen ſeine Herrlichkeit wiederſtrahlt, aber er will ſie nicht außer, ſondern nur in ſeinem Sohn der Liebe [2]). Auf dem Sohne ruht das ganze volle

---

lichwerden nur Vollzug des ewigen ſchöpferiſchen Zuvorerkennens Gottes iſt, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß es ſo werden muß, wie, als was Gott es zuvorerkannt. Da nun aber Erkennen in dieſem Sein des Aneignens eigentlich ein Thun der Liebe iſt, indem ja offenbar nur das Gleiche vom Gleichen angeeignet werden kann, ſo muß alles von Gott Zuvorerkannte als ein ihm Gleichartiges, göttlich Geartetes, d. h. es muß in einem Verhältniß der Verwandtſchaft, der Lebensgemeinſchaft mit Gott von ihm zuvorerkannt ſein."

[1]) Hofmann a. a. O. I. 262.: „Das Ziel iſt, daß wir Söhne Gottes werden durch Chriſtum, und Chriſtus iſt es, in welchem Gott vorweltlicher, ewiger Weiſe ſich uns zugewendet, an uns ſich dargegeben hat. Denn Chriſtus iſt zunächſt der Zuvorverſehene vor Grundlegung der Welt, und nur in ihm ſind wir Zuvorverſehene." Zwar iſt der Einzelne perſönlich zuvorverſehen, aber doch nur inſofern er durch ſein Verhalten der Gemeinde zugehörig wird, welche Gott in Chriſto zuvorerkannt hat.

[2]) J. P. Lange a. a. O. II. 216.: „Die Beziehung zu den menſchlichen Individualitäten muß dem Gottmenſchen von jeher eigen ſein. Denn ſonſt müßte ſich ſeine Individualität einmal in abſtract hiſtoriſcher Form umgewandelt haben. Darin aber würde ein Widerſpruch liegen gegen die Geſetze des individuellen Lebens. Der Gottmenſch hat ſomit eine ewige Beziehung auf die Menſchheit."

göttliche Wohlgefallen, nicht nur weil er das Ebenbild seines Wesens ist, sondern weil er sich im unbegreiflich selbstverleugnenden Liebesgehorsam zum Träger und Mittler des Schöpfungs- und Erlösungsrathschlusses dargeboten hat. Er ist als dieser Mittler zwar zuvorerkannt, aber es ist seine eigene freie Selbstbestimmung, kraft welcher er die Ausführung dieses Rathschlusses übernommen hat. Er ist ihm nicht als eine Nothwendigkeit auferlegt, sondern er hat sich das, als was er zuvorerkannt ist, in freier Liebe zur persönlichen Aufgabe vermittelt. Es ist ein unermeßliches Opfer, das er seinem Vater darbringt, um welches willen aber auch das ganze Wohlgefallen, die volle Liebe seines Vaters auf ihm ruht. Die Liebe des Vaters zum Sohne, wie des Sohnes zum Vater, ist somit eine schlechthin ethisch vermittelte.

Wie der Vater alles, was er wirket, in dem Sohn und durch den Sohn wirket, so auch hat er uns[1]) auserwählet in demselbigen, ehe der Welt Grund geleget war und uns in der Liebe verordnet zur Kindschaft gegen ihn selbst durch Jesum Christum. Das „in Christo" V. 3. 4. 6. 7. 10. 11. 12. 13. u. s. w. nennt Stier[2]) mit Recht die Seele des ganzen Briefes, dessen Herzschlag in diesem Worte beständig wiederkehrt. In Christo sind wir erwählet, weil unsere Namen in das Lebensbuch des Lammes eingeschrieben sind, denn es ist von Gottes Wahl, noch abgesehen von der Sünde, die Rede[3]). Wir sind somit von Uran in dem

---

[1]) Von einer Präexistenz der Seelen ist, wie Stier zu Ephes. 1, 4. richtig bemerkt, in dem „uns" nicht die Rede, sondern von dem Geistwesen, das in der Wiedergeburt die volle Beilage des Menschen wird, zu welchem er schon vorher in irgend welcher Beziehung stehen wird und muß, vgl. m. Schrift: die Lehre v. d. Herrlichk. S. 116 ff.

[2]) a. a. O. I. 58.

[3]) Thomasius a. a. O. II. 452. bezieht das „in Christo" auf den historischen, Hofmann dagegen a. a. O. I. 205. Philippi a. a. O. VI. 1. S. 109. und Harleß zu Ephes. 3, 11. (S. 303.) mit Recht auf den vorzeitlichen Christus. Daß der Name Christus „stets den Menschen, welcher Gottes Sohn ist," bezeichne, ist nach den oben

ewigen Rathſchluß Gottes wie Reben in den Weinſtock eingeſenkt, wie Glieder dem Leibe eingefügt, aber das, was wir in ihm ſind, ſoll dazu dienen, daß wir heilig und unſträflich vor ihm ſeien. Das iſt der Inhalt und Zweck, die Abſicht und gewollte Folge der Wahl. Das Zuvorerkennen Gottes iſt ein ſchöpferiſches, durch welches das Geiſtweſen geſetzt wird, das in der Wiedergeburt die Beilage und in der Heiligung der perſönliche Beſitz werden ſoll. In dieſem Geiſtweſen, das von Gott in der Herrlichkeit geſetzt iſt, iſt auch die Kindſchaft begründet. Wie wir aber erwählt ſind **in** Chriſto, ſo ſind wir zur Kindſchaft gegen Gott verordnet **durch** Chriſtum. Das Erwähltſein in ihm gelangt nur zur perſönlichen Wirklichkeit in uns durch Chriſtum. Und dieß nicht darum, weil wir durch ihn erſchaffen worden, ſondern weil wir in ihm und durch ihn unſere Beilage erhalten. Das gilt vom erſten Menſchen, wie viel mehr von allen, welche durch ſeine Uebertretung des göttlichen Verbots der Eitelkeit und der Todesmacht verfallen ſind. Aber auch das verdanken wir in ihrem letzten Grunde der Herrlichkeit der Gnade Gottes, durch welche er uns angenehm gemacht hat in dem Geliebten. So iſt Gottes Wohlgefallen der Urgrund unſerer Heiligung, aber in Chriſto iſt der Grund derſelben gelegt, durch ihn wird ſie vermittelt und in ihm

---

angeführten Stellen nicht richtig. Gott erlöst und verſöhnt uns allerdings in dem menſchgewordenen Chriſtus, allein dieß ſchließt nicht aus, daß wir in demſelbigen, ehe der Welt Grund gelegt ward, erwählt worden ſind, ja eben in dieſer Erwählung iſt die Möglichkeit unſerer Erlöſung begründet. Weil Gott uns von Ewigkeit erwählt hat, darum hat er auch ſeinen Sohn geſendet, und der Sohn hat ſich für uns dahingegeben. Es erledigt ſich damit auch der dritte Grund, den Thomaſius für ſeine Behauptung anführt. Die Erwählung iſt kein zeitliches, ſondern ein ewiges Thun Gottes; er ſchaut ſeinen Sohn von Ewigkeit in dem ganzen vollen Verhältniß, in welchem er zur Welt ſteht, alſo ebenſowohl als den Mittler des Schöpfungs- und Erlöſungsrathſchluſſes, wie als den Erſtgebornen aller Kreatur und als das Haupt ſeiner Gemeinde. Thomaſius trennt, was eng zuſammengehört und gar nicht geſchieden werden kann.

erlangen wir ſie. Ohne ihn können wir nichts im ſtrengſten Sinne dieſes Wortes thun, ſondern alles nur in ihm und durch ihn.

Auffallender Weiſe wird dieß nun von der Kirchenlehre in Bezug auf den erſtgeſchaffenen Menſchen geleugnet. Sie läßt ihn mit Gaben ausgeſtattet ſein, kraft welcher ſich der Menſch normal hätte entwickeln und das Ziel ſeiner Vollendung erreichen können, ohne daß er dazu der Gemeinſchaft des Sohnes Gottes und des hl. Geiſtes in der N. T.'lichen Bedeutung dieſes Wortes benöthigt geweſen wäre. Chriſtus iſt ihr nur der Erlöſer von der Sünde, und ſie kann daher ſeiner für eine ganz ſündloſe Entwicklung entbehren. Sie leugnet darum auch die Nothwendigkeit der Menſchwerdung Chriſti abgeſehen von der Sünde. Dieſe Anſicht ruht auf einer totalen Verkennung des Verhältniſſes aller Kreatur, ganz beſonders aber der perſönlichen, zu Gott. Es iſt mit nichten richtig, daß ſie ohne Gemeinſchaft mit Gott, welche ſtets durch Chriſtum vermittelt iſt, ihre Aufgabe hätte löſen können. Auch genügt es nicht, eine zwar göttliche Einwirkung anzunehmen, ſie aber dahin zu beſchränken [1]), daß Gott „theils durch die materielle Natur, welche in ihrer harmoniſchen Totalität ein thatſächliches Zeugniß von der göttlichen Herrlichkeit iſt, theils durch das Gewiſſen, welches das Reſultat der Immanenz des göttlichen Geiſtes im menſchlichen iſt, ſich offenbart." Dieſe Anſchauung ſteht nicht im Einklang mit der Urgeſchichte, nach welcher Jehova ſelbſt den Menſchen bildet, ihm mündlich das Gebot gibt den Garten zu bewahren und das Verbot, nicht zu eſſen vom Baume der Erkenntniß Gutes und Böſes, und nach welcher er überhaupt perſönlich mit ihm umgeht. Auch reicht es nicht hin, Chriſtum zwar als Offenbarer Gottes anzuerkennen, aber dieſe Offenbarung als „eine rein innerliche vermöge ſeines Einwohnens im Geiſte der geſchaffenen Perſönlichkeit" zu

[1]) Gegen Thomaſius a. a. O. II. 252.

betrachten [1]). Eine ſolche rein innerliche Einwirkung erkennen wir bei Chriſto vollkommen an, wiewohl auch ſie auf einer vorausgegangenen geſchichtlichen Vermittlung ruht. Bei ihm aber findet ſie ſtatt, weil er als der Sohn Gottes weſentlich Eins mit ſeinem Vater iſt und als der ſchlechthinige Offenbarer Gottes in der unmittelbarſten Lebensgemeinſchaft mit ihm ſtehen muß. Nicht einmal den Apoſteln, ſelbſt Paulus nicht, wurde eine ſolche ſchlechthin innerliche Offenbarung zu Theil; bei jenen iſt ſie durch den Umgang mit dem Erlöſer, bei dieſem durch die Erſcheinung Chriſti auf dem Wege nach Damaskus Gal. 1, 12. 16.; Apg. 26, 16. bedingt. Bezeugt doch der Herr ſelbſt, daß der hl. Geiſt ſie alles lehren und ſie erinnern werde all' deß, *was er zu ihnen geſagt hat* Joh. 14, 26., und wenn er ſie auch lehrt, was ſie nicht von Chriſto gehört haben, und ihnen verkündigt, was zukünftig iſt, ſo wächst doch auch das organiſch heraus, theils aus dem Lebensbilde Chriſti, das durch den Geiſt Gottes in ihnen verklärt worden iſt, aus dem Geſammtzeugniß, das er perſönlich an ſie gerichtet, wie aus dem Wort, das er durch ſeinen Geiſt im A. T. geredet hat, theils aus der Geſammtgeſchichte des Reiches Gottes und aus den Weiſſagungen der Propheten, welche ſich hinwiederum an jene anſchließen, wie denn überhaupt die Weiſſagungen nur in dem Maße fortſchreiten, als der Horizont der Geſchichte des Reiches Gottes ſich erweitert. Auch die innern Erfahrungen des weitgefördertſten Chriſten ſind immer vermittelt durch die Thatſachen der göttlichen Reichsgeſchichte und durch das Wort Gottes [2]). Es wiederholt ſich hier bei jeder einzelnen Perſönlichkeit die gleiche Erfahrung, welche auch die Kirche gemacht hat: Licht und Finſterniß in derſelben gehen durchaus parallel der gläubigen Anſchließung an die Schrift oder der Entfremdung von ihr. Wenn nun

---

[1]) So Jul. *Müller*, deutſche Zeitſchrift. 1850. N. 43.

[2]) Vgl. die trefflichen Erörterungen über Offenbarung bei *Rothe*, Zur Dogmatik. S. 58—78.

jede Offenbarung durch eine geſchichtliche Thatſache bedingt iſt, und wenn dieſe Thatſachen ſelbſt wieder durch Perſonen vermittelt ſind, wenn ferner jede geſchichtliche Perſon nur nach Maßgabe ihrer Gemeinſchaft mit Gott Gott offenbaren kann, und wenn endlich Gott will, daß ſeine Erkenntniß von Seiten derer, an welche ſich die Offenbarung richtet, eine der Wahrheit entſprechende iſt, ſo wird auf den Höhepunkten der göttlichen Reichsgeſchichte die Offenbarung Gottes durch eine Perſon vermittelt ſein, welche ſeine völlig adäquate Darſtellung iſt, ja Gott wird ſich nicht nur durch ſie offenbaren, ſondern in ihr wird Gott ſelbſt offenbar ſein. Die Perſon, die Gott in abſolut vollkommenem Sinn offenbart und in welcher Gott ſelbſt offenbar iſt, iſt der Sohn der göttlichen Liebe, das Ebenbild ſeines unſichtbaren Weſens[1]). Iſt der Menſch, wie J. Müller treffend ſagt: „ſchon ſchlechthin urſprünglich auf Chriſtum angelegt," ſo kann er auch ohne perſönliche Gemeinſchaft mit ihm ſeine Beſtimmung nicht erreichen. Die Gemeinſchaft, welche am Ende der Geſchichte eintreten wird, wird ſchon durch die Schöpfung des Menſchen begründet ſein. Der Menſch kann die Uranlage dazu nicht erſt im Verlauf der Geſchichte erlangen, wenn man nicht annehmen will, daß während derſelben eine Um- und Neuſchöpfung deſſelben ſtattfindet, vielmehr, was der Menſch am Ziele wird, das war er ſeiner Anlage nach ſchon am Anfang. Wenn er daher nur durch die Gemeinſchaft mit Chriſto ſeiner Vollendung entgegenreifen kann, wenn er ſeines Gnadenbeiſtandes nicht bloß zur Wiedergeburt, ſondern durch alle Stadien ſeiner Heiligung bedarf, und wenn der Herr dieſe Gemeinſchaft perſönlich durch den hl. Geiſt aufrichtet, erhält und

[1]) Die Definition der göttlichen Offenbarung von Kahnis, Luth. Dogm. I. 664: „Offenbarung iſt die unmittelbare Selbſtmittheilung Gottes an die Menſchen durch einen Mittler oder Propheten," dürfte in der Beſchränkung auf den Sohn Gottes, durch welchen auch die Offenbarung in den Propheten vermittelt iſt, nicht ſo mißrathen ſein, wie Rothe a. a. O. S. 59. meint.

vollbereitet, ſo wird das in irgend einer (hier nicht zu erörternden) Weiſe auch bei dem erſten Menſchen anzunehmen ſein. Und daß dieſe Gemeinſchaft nicht bloß eine innerliche, ſondern durch ſeinen perſönlichen Umgang vermittelte war, das geht ſchon aus unſerer Betrachtung hervor, nach welcher das Paradies die Stätte der Offenbarung iſt, in welcher der Herr wohnt. Sodann darf wohl gefragt werden, ob man wohl daran thut, die unermeßliche That der göttlichen Liebe, die Menſchwerdung des Sohnes Gottes, die nicht bloß eine vorübergehende, ſondern eine ſchlechthin bleibende und permanente iſt, von der Zufälligkeit des Falles abhängig zu machen, ob ſie Gott nur in Vorausſicht der Sünde in ſeinen Weltplan aufgenommen und beſchloſſen hat. In der That, dieſe Anſicht verkennt eben ſo ſehr die Würde und Beſtimmung des Sohnes Gottes wie des Menſchen, das Verhältniß jenes zu dieſem und die Stellung des Menſchen im Weltorganismus. Die Idee des Menſchen in Gott, welche wir aus der Vollendung des göttlichen Rathſchluſſes erkennen können, fordert nothwendig, daß der Sohn Gottes von Uran in der Vollkommenheit der menſchlichen, d. h. in gottmenſchlicher Geſtalt exiſtirte. Will man dieß leugnen, ſo möge man wohl bedenken, daß es vollkommen gerechtfertigt iſt, wenn man ſich freut über den Sündenfall, und wenn man Adam lobt, weil er das Verbot Jehova's übertreten hat. Sein Ungehorſam iſt dann der Grund und die Urſache der Menſchwerdung des Sohnes Gottes und eines unermeßlich höheren Heiles und einer Seligkeit und Herrlichkeit in der Gemeinſchaft mit ihm geworden, welche in keinem Vergleich ſteht mit der, welche dem Menſchen urſprünglich zugedacht war. „Wäre der Menſch," ſagt Delitzſch [1]), „in welchem die Schöpfung ſich abſchloß, nicht einer widergöttlichen Entwicklung anheimgefallen, ſo hätte Gottes Sohn ſo gewiß nicht Menſch zu werden gebraucht, als Gottes Werk, ſofern es ſich ſelbſt gleich bleibt, keiner Nachbeſſerung, und ein Geſunder, um gedeihlich fort-

[1]) Geneſis. Vorrede XIII.

zuleben, keiner Radicalcur bedarf. Es lagen in dem Menſchen alle Potenzen entwicklungsmäßiger Selbſtvollendung. Wären dieſe Potenzen nicht durch die Sünde zerrüttet worden, ſo hätte die Idee des Menſchen, die ja nicht in Gottwerdung des Menſchen beſtand, ſich ohne Menſchwerdung Gottes verwirklicht." Der Odem Gottes, welchen Jehova in die Naſe des Menſchen bläst, iſt nach der Anſicht Delitzſchs[1]), „der von Gott zwar ausgegangene, aber dennoch geſchöpfliche Geiſt." Kraft dieſes geſchöpflichen Geiſtes hätte ſich der Menſch zur Selbſtvollendung entwickeln können, ohne dazu einer weiteren göttlichen Hülfe, Gnade und Gabe zu bedürfen, da er alle die dazu nöthigen Potenzen beſaß. Durch den Sündenfall iſt die Menſchwerdung des Sohnes Gottes nöthig geworden, in deren Folge der Menſch den hl. Geiſt empfängt, den er vor dem Fall nicht beſaß und auch nicht bedurfte, weil das ihm von Gott urſprünglich geſteckte Ziel ein weit niedereres und beſchränkteres, und den er endlich auch nicht empfangen konnte, weil er dazu von Haus aus nicht angelegt war. Wie nun dennoch der Menſch, und ſei es auch kraft der Erlöſung, des hl. Geiſtes theilhaft werden kann, iſt von dieſem Standpunkt aus ſchlechterdings nicht einzuſehen. Doch es ſei ſo, dann wird man auch Folgendes anerkennen müſſen: In und mit dem heil. Geiſt empfängt der Menſch eine ſolche unendliche Fülle von Gaben, daß er nothwendig im Vergleich mit der Stellung und Beſtimmung, welche er am Anfang hatte, als er in's Daſein gerufen wurde, auf eine unermeßliche Höhe emporgehoben wird. Dieſer Geiſt, welcher der Geiſt Gottes ſelber in ſeiner Offenbarung iſt, macht ihn durch die Geburt aus Gott theilhaftig der göttlichen Natur, gleichförmig dem Ebenbild des Sohnes Gottes, zu einem Kind und Erben Gottes, wie zum Miterben Jeſu Chriſti, verſetzt ihn in das innigſte Blutsverwandtſchaftsverhältniß mit demſelben, ſo daß er Fleiſch von

[1]) Geneſis. S. 142.; Bibl. Pſychol. S. 77 ff. Die Anſicht Delitzſchs über die Seele des erſtgeſchaffenen Menſchen und über den Odem Gottes (1 Moſ. 2, 7.) können wir uns nicht aneignen.

ſeinem Fleiſch und Bein von ſeinem Gebein, oder ſein Bruder wird, und verleiht ihm endlich das Anrecht auf die Herrlichkeit, die Gott ſeinem Sohne vor der Welt gegeben hat, ja das Sitzen mit ihm auf ſeinem Stuhle und die königliche Würde, kraft welcher er mit ihm herrſchet und regieret in die Ewigkeiten der Ewigkeiten. Und das Alles — wir wiederholen es — verdankt der Menſch einzig und allein dem Falle des erſtgeſchaffenen Menſchen, in deſſen Vorausſicht Gott die Menſchwerdung ſeines Sohnes beſchloſſen hat. In der That, nach dieſer Anſicht erhält der Fall eine Bedeutung, welche im allerentſchiedenſten Widerſpruch mit der heil. Schrift ſteht, denn nirgends betrachtet ſie ihn als die Bedingung, durch welche der Menſch zu einer höheren Würde emporgehoben wird, ſondern umgekehrt als die Urſache der Eitelkeit und des Todes, welchem der Menſch durch ihn anheimgefallen iſt. Die Sünde kann niemals und in keiner Weiſe der Grund und die Urſache eines höheren Heiles ſein; es würde ja in dieſem Falle Paulus Unrecht haben, jenes thörichte Gerede: „Laſſet uns Uebles thun, auf daß Gutes herauskomme," mit den Worten abzuweiſen: „Welcher Verdammniß iſt ganz recht" Röm. 3, 8. Um dieſer Gründe willen, die ſich leicht noch vermehren ließen[1]), wenn es uns der Raum und unſere Aufgabe geſtattete, können wir der kirchlichen Anſicht, nach welcher die Menſchwerdung des Sohnes Gottes durch den Sündenfall bedingt iſt, nicht zuſtimmen.

Bibliſcher ſcheint die Annahme zu ſein, daß der Sohn Gottes Menſch geworden wäre, auch wenn der erſtgeſchaffene Menſch das göttliche Verbot nicht übertreten hätte. Sie hat von Anfang an namhafte Vertreter[2]) in der Kirche gefunden.

---

[1]) Vgl. Dorner a. a. O. II. S 433 ff.

[2]) So Irenäus, adv. haeres. III. 19. 1.; IV. 20. 4.; IV. 38. 1.; Tertullian, adv. Marc. V. 8.; de carne christi. c. 6.; adv. Prax. c. 12.; Maxim. in Script. qu. LX.; Poſtellus, de ultima mediatoris nativitate. Basil. 1547. p. 125.: Peccatum occasio non incarnationis, sed passionis fuit, vgl. p. 172. fr. de concord. orbis

Allein auch gegen ſie ſprechen manche Gründe. Es läßt ſich nämlich nicht einſehen, warum der Sohn Gottes nicht ſogleich am Anfang Menſch geworden iſt, wenn doch die Menſchheit ohne ihn ihr gottgeſetztes Ziel gar nicht erreichen kann. Und dieſes Ziel iſt doch kein anderes als das, welches wir eben genannt haben. Unmöglich kann aber ſpäter nach ſeiner Erſchaffung etwas in den Menſchen hineingelegt werden, was er nicht urſprünglich in irgend einer Weiſe der Potenz und Anlage nach beſaß; denn das wäre einer totalen Neuſchöpfung gleich und ſtünde im Widerſpruch mit der hl. Schrift, welche wohl von einer Wiedergeburt und Erneurung, mithin von einer Wiederherſtellung des Menſchen redet, nicht aber von einer ſchlechthinigen Neugeburt. Wenn man ferner die Menſchwerdung Chriſti in eine ſpätere Zeit verlegt, und der Menſch nur durch ſie ſeine Beſtimmung erreichen kann, ſo müßte er

terrae. p. 86.; Franz Georgius, Harmonia mundi totius cantica tria. Venel. 1525. II. 1. fol. 187.; Berthold von Chiemſen, Teutſche Theologey, München, 1528. c. XIX. 6.; Nicolaus v. Cuſa, exercit. I. p. 361.; IV. 487.; de docta ignorantia II. p. 20.; Thomas Aq. Summa tol. theol. tert. pars. qu. I. art. III. p. 3. beſtreitet zwar dieſe Anſicht, bemerkt aber dennoch: quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur: potuisset enim etiam peccato non existente Deus incarnari. Ruprecht v. Deutz und J. Weſſel, vgl. Ullmann, Reformatoren vor der Reform. S. 492.; Alexander v. Hales, Duns Scotus u. A. vgl. Dorner a. a. O. II. 437 ff.; A. Oſiander in ſ. Schrift: An filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introiisset in mundum. 1550. Unter den Neueren nennen wir Liebner a. a. O. S. 287. 297.; Martenſen a. a. O. S. 134. 240.; Dorner a. a. O. 1. Aufl. S. 527 ff. 2. Aufl. II. 1143.; Göſchel, Beiträge u. ſ. w. S. 53 ff.; J. P. Lange a. a. O. I. 406.; II. 268 ff. 591—785.; K. P. Fiſcher, Relig. Philoſophie, S. 228. Die Idee der Gottheit: S. 112. Mehring, Relig. Philoſ. S. 165. Molitor a. a. O. I. 3. „Das erſte Menſchenpaar muß nothwendig einen Erzieher gehabt haben, der ſelbſt kein Menſch geweſen ſein konnte und von welchem die erſte Anregung aller menſchlichen Entwicklung urſprünglich ausgegangen iſt;“ v. Baader, in ſeinen an tiefen Blicken reichen drei Sendſchreiben über das Verſehenſein des Menſchen in Chriſto. Werke IV. 329 ff. Fr. Hoffmann, zur kathol. Theologie. S. 44—51. Beraz Anthropologie, I. 350.

urſprünglich im Paradies hülf- und ſchutzlos der Verführung ausgeſetzt geweſen ſein, einer Verführung, die in keinem Verhältniß zu ſeinen bloß natürlichen Anlagen, wenn auch hier die kirchliche Anſicht vom Urſtand des erſtgeſchaffenen Menſchen adoptirt wird, geſtanden wäre. Denn das wird man wohl nicht leugnen, daß Satan — abgeſehen von andern Gründen — gegenüber dieſem Menſchen eine Liſt und Bosheit, eine Verführungs-Kunſt und -Macht beſaß, der er nicht gewachſen ſein konnte. Wenn nun Gott den Menſchen, nur mit dieſen rein geſchöpflichen Anlagen ausgeſtattet, der Verſuchung Satans ausgeſetzt hat, ohne ihm unmittelbar durch die Gemeinſchaft mit ſeinem Sohne Hülfe und Beiſtand zu verleihen, ſo iſt nicht einzuſehen, wie man Gott von aller Schuld, die Adam durch ſeinen Fall auf ſich geladen hat, freiſprechen kann. Der Fall wäre durch die Stellung, in welche Adam hineingeſchaffen worden und durch den Mangel an göttlichen Widerſtands- und Siegeskräften unvermeidlich geweſen.

Wir fordern indeſſen einen perſönlichen Umgang des Sohnes Gottes mit dem erſtgeſchaffenen Menſchen noch aus einem andern Grunde, den auch die Kirchenlehre nicht abweiſen kann. Es iſt eine Thatſache, der wohl nicht widerſprochen werden wird, daß der Menſch nicht durch ſich ſelbſt, ſondern nur im Umgang mit andern Perſonen zur ſelbſtbewußten Perſönlichkeit ſich entwickelt [1]). Er müßte abſoluter, aus, durch und in ſich ſelbſt ſeiender Geiſt ſein, wenn man dieß leugnen wollte. Ein geſchöpflicher Geiſt, und das bleibt auch Adam, wiewohl er eine göttliche Beilage empfangen haben muß, iſt eben ein relatiper Geiſt, deſſen Selbſtbewußtſein nur an dem Lichte des Selbſtbewußtſeins einer andern Perſon ſich entzündet und entwickelt. Man könnte dieß zwar zugeben, aber dennoch behaupten, daß dazu jedwede Perſönlichkeit, mithin auch die der Cherubim, mit welchen Adam im Paradieſe war, genügte, ein Umgang mit dem Sohne mithin nicht erforderlich geweſen ſei. Allein die Sache liegt

[1]) Vgl. Mehring, Seelenlehre, S. 125 ff.

hier doch anders. Die Persönlichkeit des Menschen ist eine viel tiefer angelegte als die der Engel mit Einschluß der Cherubim. Dieß geht schon aus seiner hohen Bestimmung hervor, daher wir die andern Gründe, die dafür sprechen, übergehen. Sie konnte mithin auch nur im Umgang mit einer Person geweckt und entwickelt werden, die den Reichthum des Personlebens in der ganzen Fülle besaß, welche dem erstgeschaffenen Menschen in individuellem Maße eignete[1]). Das konnte kein Engel gewähren, sondern nur der Sohn Gottes, auf welchen der Mensch nach dem Rathschluß Gottes schon bei seiner Erschaffung angelegt war. Wir sehen mithin, wie durchaus richtig, ja wie nothwendig es ist, daß die Urgeschichte den ersten Menschen in's Paradies, in die Offenbarungsstätte Jehova's versetzt und ihn mit demselben umgehen läßt.

Gott hat sicherlich dem Menschen diese hohen Vorzüge, sowie seine gnadenvolle Offenbarung in seinem Sohne im Paradies gewährt, damit er durch sie in den Stand gesetzt werde, seinen Willen zu erfüllen. Die Sünde ist nicht nothwendig. Der Mensch würde sie vermieden haben, wenn er seine Bestimmung im Auge behalten und die dargebotenen Gnadenmittel in Demuth, Treue und Gehorsam benützt hätte. Aber dann würde er sicher von Stufe zu Stufe zu der Vollendung herangereift sein, welche uns das N. T. in Aussicht stellt. Er wäre durch den hl. Geist all der Gnadengüter theilhaft geworden, welche wir oben genannt haben. Will man nun wohl die Möglichkeit dieser Vollendung annehmen,

[1]) Mehring, Relig. Phil. S. 177. „Nur dann vermag sich der Mensch als persönliches Wesen zu erfassen, wenn Gott ihm als persönlicher Object wird. Der Proceß der Persönlichkeit, der Geschichte, bleibt Fragment, wenn nicht der Gottmensch in sie eintritt. Wenn das Wesen des persönlichen Lebens darin besteht, sich zu versetzen in die vollkommene Persönlichkeit, so muß diese letztere in den Lebenskreis des Menschengeschlechts eintreten." J. P. Fischer, die Idee der Gottheit, S. 112.: „Die Einheit der Gottheit mit der Menschheit kann nur durch eine Persönlichkeit vermittelt werden, welche ebenso sehr der menschgewordene Gott, wie der wahrhafte Urmensch oder das Urbild der Menschheit ist."

ohne daß der Menſch das Urbild derſelben in voller Klarheit vor Augen hatte? Das N. T. macht ſie ſchlechthin von der Anſchauung deſſelben abhängig. Aus dem Anſchauen der Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14.) leitet Johannes das Leben und die Gemeinſchaft ab, die der Gläubige mit dem Sohne und dem Vater hat. Wir ſehen jetzt, bezeugt Paulus 1 Kor. 13, 12. durch einen Spiegel im Räthſel, dann aber von Angeſicht zu Angeſicht. Jetzt erkenne ich es ſtückweiſe, dann aber werde ich's recht erkennen, gleichwie auch ich erkannt bin. Und das wird geſchehen, wenn wir verwandelt werden in das Bild des Herrn von einer Klarheit zur andern als vom Herrn des Geiſtes 2 Kor. 3, 18. Die Vollendung wird aber erſt dann eintreten, wenn erſcheinen wird, was wir ſein werden. Wir wiſſen aber, wenn es erſcheinen wird, daß wir ihm weſensgleich ſein werden, denn wir werden ihn ſehen, wie er iſt [1]). Wir begreifen nun, warum der Herr als das höchſte Ziel ſeiner Gemeinſchaft mit ſeinen Jüngern begehrt, daß ſie da ſeien, wo er iſt und ſeine Herrlichkeit ſchauen [2]). Wenn nun die Jünger

[1]) Vgl. Ebrard zu dſ. St. S. 236.

[2]) Ueber die weſentliche Verwandtſchaft der Kinder Gottes mit dem Sohne Gottes und durch ihn mit Gott ſelbſt haben wir uns ſchon früher ausgeſprochen, der Unterſchied zwiſchen Gott und dem Geſchöpf iſt dennoch genügend gewahrt, auch wenn die Auserwählten im heil. Geiſt der göttlichen Natur theilhaft werden, denn ſie bleiben deßhalb dennoch Geſchöpfe und ſind ſich deſſen in unverbrüchlicher Demuth bewußt, wenn ſie auch mit dem Sohne Gottes die Herrlichkeit, ja die höchſte Würde auf ſeinem Throne theilen. Wenn nun aber Thomaſius, a. a. O. II. 190, behauptet: „Der Unterſchied beſteht nicht bloß in der Exiſtenzform, ſondern auch im Weſen ſelbſt," ſo iſt das ſicher nicht ſchriftgemäß, denn wenn die hl. Schrift ſagt: Die Kinder Gottes ſeien aus Gott geboren, theilhaft der göttlichen Natur, ja ſogar Gotte gleichweſentlich u. ſ. w., ſo ſind das entweder hyperboliſche, übertriebene, alſo unwahre Ausſagen, — und dieſer Vorwurf würde der hl. Schrift zur Laſt fallen, oder ſie ſind wahr, und dann müſſen ſie in der Bedeutung und in dem Vollſinn genommen werden, welchen ſie haben. Wird der Menſch wirklich in der Wiedergeburt ein Kind und Erbe Gottes, dann

Chriſti nur im Anſchauen ſeiner Herrlichkeit, welche von ſeiner Perſon nicht getrennt werden darf, zur höchſten Vollkommenheit gelangen, ſo wird ein Anſchauen deſſelben von

kann ihm auch das göttliche Weſen oder die göttliche Natur als innere perſönliche Beilage nicht abgeſprochen werden. Will Gott in der Ueberſchwenglichkeit ſeiner Liebe, daß perſönliche Weſen an ſeiner Seligkeit theilnehmen, dann muß er ihnen auch ſeine Herrlichkeit mittheilen. Gott wäre nicht die neidloſe Liebe, wenn er ihnen den Mitbeſitz und Mitgenuß ſeiner Herrlichkeit vorenthalten wollte. Offenbart Gott ſich ſelbſt, ſo offenbart er ſich in der ganzen Fülle ſeines Weſens, aber welchen Zweck ſoll denn dieſe Offenbarung haben, wenn ſie nicht in den perſönlichen Weſen widerſtrahlt, um deren willen ſich Gott nach dem Rathſchluß ſeiner Liebe offenbart? Eine Erkenntniß Gottes, ohne ſeines Weſens theilhaft zu ſein, iſt gar nicht möglich. Der Menſch kann nur in dem Maße Gott erkennen, in welchem die göttliche Natur das Sein und Weſen ſeiner Perſönlichkeit iſt. Dem etwaigen Mißbrauch der damit verbundenen Macht und Würde iſt dadurch gewehrt, daß nur diejenigen ſie erlangen, welche den ihnen verordneten Kampf im Gehorſam des Glaubens und der Liebe beſtanden haben. Nur ihnen giebt der Herr die Krone der Gerechtigkeit, eine Krone mithin, welche nur die erhalten, die alle Verſuchungen im Blute des Lammes ſiegreich überwunden und im freien Gehorſam der Liebe ſchlechthin befeſtigt worden ſind. Es wird alſo wohl die hl. Schrift Recht behalten, daß es die göttliche Urbeſtimmung ſei: was der Sohn Gottes abſoluter Weiſe iſt, das ſtellen die Auserwählten in relativer und geſchöpflicher Weiſe dar, ſo jedoch, daß, wie der Tod in das Leben, ſo iſt auch ihre Kreatürlichkeit in die Herrlichkeit verſchlungen. Obgleich ſie einen geſchöpflichen Anfang in der Zeit haben, ſo ſind ſie doch, indem das Geiſtweſen der Herrlichkeit der innerſte Grund ihrer Perſönlichkeit iſt, in die Ewigkeit der Herrlichkeit eingerückt. Wie hoch auch immer die hl. Schrift die Auserwählten ſtellt — auf eine Höhe, vor welcher uns hienieden ſchwindeln möchte, und die wir nur mit Staunen und lobpreiſender Bewunderung betrachten können — ſo hat ſie dennoch die Grenzen zwiſchen Gott und dem Geſchöpf gewahrt, denn die Herrlichkeit, welche ſie empfangen, iſt nicht Gottes eigene Herrlichkeit, das Licht, in dem er weſet und wohnet, ſondern der Ausglanz derſelben, deren Vater er nicht minder iſt wie der Kinder, die aus ihr geboren ſind. Die Kirchenlehre muß von ihrem Standpunkt aus eine ſolche Vergottung des Menſchen beſtreiten, wenn ſie nicht dem Pantheismus verfallen will; auf der andern Seite kann ſie den Ausſagen der hl. Schrift über dieſes überaus innige und weſentliche Verhältniß des Menſchen zu Gott und zum Sohne Gottes nicht gerecht werden. Offenbar muß daher etwas in ihr verfehlt ſein. Dieſer

Seiten der erſtgeſchaffenen Menſchen, mithin eine perſönliche Gemeinſchaft mit ihnen erwartet werden müſſen, da auch ſie ohne ihn das ihnen von Gott geſteckte Ziel nicht hätten erreichen können. Auch Rothe[1]) erkennt den Grundgedanken, von welchem wir ausgehen, an, wenn er ſagt: „Für den Menſchen kann ſich Gott nur im Menſchen, d. h. im menſchlichen Handeln und menſchlichen Geſchick, durch kein anderes Medium auf reine und ausreichende Weiſe offenbaren, und eben deßhalb kann ja die vollendete Offenbarung Gottes für uns nur als eine Menſchwerdung Gottes gedacht werden," nur nehmen wir dieſe Worte in einem umfaſſenderen Sinn, als Rothe ſie meint. Bedarf der erſtgeſchaffene Menſch ſchon einer Offenbarung Gottes und iſt dieſelbe ſtets durch ſeinen Sohn vermittelt, ſo wird dieſer auch mit jenem in menſchlicher Geſtalt Umgang gepflogen haben, nicht in einer Geſtalt, die er etwa nur zu dieſem Zweck momentan angenommen hat, denn dann wäre ſie eben keine Offenbarung Gottes und die Gottheitsfülle im Sohne würde ſich nicht anſchaubar dargeſtellt haben, ſondern in einer Geſtalt, welche ihm wahrhaft eignete, die die adäquate Darſtellung ſeines perſönlichen Lebens iſt und durch welche die immanente Herrlichkeit des Sohnes in Wahrheit hindurchleuchtete. Wir ſind mithin genöthigt, eine Menſchwerdung des Sohnes Gottes ſchon vor der Erſchaffung des erſten Menſchen anzunehmen, und was ſollte dann noch hindern, dieſe Menſchwerdung als die urſprüngliche Offenbarung Gottes anzuerkennen? Ja, dieſe Annahme iſt ſogar nothwendig, da doch ſchon die Engel, welche vor dem Menſchen in's Daſein gerufen worden ſind, nicht ohne eine Offenbarung Gottes gedacht werden können, welche auch ihnen durch den Sohn Gottes zu Theil wird.

Fehler beſteht in der Verkennung der Schriftwahrheit, daß es eine übergeſchöpfliche Herrlichkeit gibt, die der Schöpfung zugewandt iſt, ein Mittelglied zwiſchen Gott und dieſer, welche die Auserwählten empfangen, ohne damit in das unmittelbare, dem Geſchöpf unanſchaubare Lichtweſen Gottes verſetzt zu werden.

[1]) Stud. und Krit. 1860. S. 225.

Der Begriff der Offenbarung nöthigt uns daher, die Menschwerdung des Sohnes Gottes vor alle Zeit, vor den Anfang zu setzen. Der Sohn Gottes ist schon als der Erstgeborne aller Kreatur in gottmenschlicher Gestalt bei Gott und als solcher der Offenbarer Gottes[1]).

Der Begriff der Gemeinde in Christo ist nach dem Ergebniß unserer Betrachtung ein untheilbarer. Sie ist von Ewigkeit im Rathschlusse Gottes im Sohn seiner Liebe zugleich mit ihm zuvorversehen und die Auserwählten sind verordnet, daß sie gleich sein sollen dem Ebenbild seines Sohnes. Er steht darum in der engsten Verbindung mit dem erstgeschaffenen Menschen, welcher in ihm das Ur- und Vorbild seiner eigenen Vollendung schaut und von ihm Handreichung empfängt, um zu derselben zu gelangen. Diese Verbindung konnte wohl durch die Sünde gelockert, aber nicht völlig zerrissen und aufgehoben werden. Das würde

[1]) Die Gründe, welche Thomasius a. a. O. II. 203 ff. 263 ff. gegen die Ansicht anführt, daß der Sohn Gottes Mensch geworden wäre, auch abgesehen von der Sünde, sind für uns von keinem Belang. Wenn er z. B. sagt: „erfolgte die Menschwerdung im letzten Grunde nicht um der Sünde willen, sondern kraft einer innern Nothwendigkeit (!?) in Gott, dann ist sie auch nicht mehr die That der unendlich freien Erbarmung und Herablassung zu unserm Elend," so ist dagegen zu bemerken, daß sie durchaus nicht aus innerer Nothwendigkeit in Gott erfolgt, sondern in dem freien Rathschluß seiner Liebe begründet ist. Wenn Gott solche persönliche Wesen in's Dasein rufen wollte, die theilnehmen sollen an seiner Seligkeit und Herrlichkeit, so konnte dieß nur dadurch geschehen, daß sich Gott in seinem Sohne in gottmenschlicher Gestalt offenbarte. Der Zweck der Menschwerdung Gottes in seinem Sohne ist ein weit größerer und umfassenderer, als Thomasius ihn darstellt. Die Fleischwerdung ist die That seiner Erbarmung und Herablassung in unser Elend, um uns von Sünde und Tod zu retten; die Menschwerdung die That seiner unendlichen Liebe, kraft welcher er diejenigen, welche sich auserwählen lassen, an sein Vaterherz emporhebt und sie zu seinen Kindern und Erben macht. Diese würde stattfinden, auch wenn jene nicht nöthig wäre. — Wir sagen nicht mit Wessel: „das Wort ist nicht um des Fleisches willen Mensch geworden, sondern um sein selbst willen." Das ist unrichtig, er hat vielmehr um seiner Brüder willen Fleisch und Blut angenommen u. s. w.

gleichkommen einer abſoluten Vereitlung des göttlichen Rathſchluſſes. Vielmehr, weil der Sohn Gottes in dieſer concreten Beziehung zum Menſchen ſteht, ſo kann auch das Ziel des göttlichen Rathſchluſſes, die Vollendung der Gemeinde, gar nicht ohne ſeine ſtetige Mitwirkung erreicht werden. In der Idee der Gemeinde iſt ferner auch die Herrlichkeit, welcher ſie theilhaft werden ſoll, geſetzt. Gott hat ſie von Ewigkeit zur Herrlichkeit berufen und verordnet. Wie der Herr ſelber, nachdem er das Werk vollbracht hat, in die Herrlichkeit zurückkehrt, die er vor der Welt hatte, ſo ſollen auch die Seinigen, welche ihm ſein Vater vor Grundlegung der Welt gegeben hat, bei ihm ſein in der Herrlichkeit. Auch in der Geſchichte der Gemeinde wird daher die Beziehung auf dieſelbe in irgend einer Weiſe ſtattfinden. Es ergibt ſich daraus, daß kein noch ſo hoher Engel die Keime des Reiches Gottes in die Geſchichte hineinlegen und ihre Entfaltung bewirken kann. Ueber die Herrlichkeit iſt keinem derſelben, auch nicht den Cherubim und Seraphim irgend welche Macht verliehen. Chriſtus allein iſt und bleibt ihr Herr, der eben als ſolcher alles, was der Vater in ihr wirket, in die zeitliche und ſichtbare Wirklichkeit einführt und namentlich die Seinigen durch den Geiſt der Herrlichkeit beruft, erleuchtet, bewahrt und vollbereitet. Er iſt der Bräutigam, der ſelber ſeiner Braut entgegenkommt, ſie zu ſich ziehet und allein ſie ſchmücket. Da ſich ſeine Wirkſamkeit auf die Seinigen, wie zur Gründung und Bereitung ſeines Reiches ſtets nur durch ihn ſelber perſönlich vollzieht, ſo wird er auch auf den Höhepunkten der Geſchichte und der Entwicklung ſeines Reiches auf Erden ſichtbar ſich darſtellen. Darum offenbart er ſich anfänglich in Gnade und Gericht und legt perſönlich in dem entarteten Geſchlecht, das Gott ſeine eigenen Wege gehen ließ, weil es ſeine Wahrheit in Ungerechtigkeit verkehrt hatte und dem Geſchöpf mehr denn dem Schöpfer diente, zunächſt nur den Grund zum Reiche Gottes in der Erwählung Abrahams, des Vaters der Gläubigen, und ſeiner Nachkommen, des im Vorbild heiligen und prieſter-

lichen Volkes. Aus der Idee der Gemeinde ergibt ſich, daß ſie nicht ohne ein Heiligthum ſein konnte, in welchem ſich der Herr inmitten derſelben offenbart. Wie er mit dem erſtgeſchaffenen Menſchen im Paradieſe umgeht und wie daſſelbe die Stätte ſeiner gnadenvollen Gegenwart iſt, ſo wohnt er auch unter dieſem Volk im vorbildlichen Heiligthum, das ein Ab- und Nachbild des Paradieſes iſt. Dieſe Offenbarung iſt zwar eine grundlegende, aber dennoch nur eine vorbereitende und vorbildliche, der Schatten des Weſens der zukünftigen Güter, die in ihm ſeiner Gemeinde gegeben werden ſollen. Allein dieß konnte nur geſchehen, wenn er ſelbſt ſeinen Brüdern, als die Zeit erfüllet war, nachging in die Nacht der Sünde und des Verderbens und gleichermaßen wie ſie des Fleiſches und Blutes theilhaftig würde. Ihm, dem Gottmenſchen, hatten ſie ſich durch das Fleiſchesleben entfremdet. Er mußte darum Fleiſch werden, um als das Lamm Gottes von Anbeginn der Welt, die Sünde zu tragen und durch das Opfer ſeiner ſelbſt, das er durch den ewigen Geiſt vollbringt, die Sünde zu ſühnen, und eine ewige Erlöſung zu ſtiften, um fortan durch die Sendung ſeines Geiſtes unſer Gewiſſen zu reinigen von den todten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott und ſich die Brautgemeinde zu bereiten, die nicht habe irgend einen Flecken oder Mackel. Es war mithin keine Willkühr von Seiten Gottes, welche ihm das Werk unſerer Erlöſung übertragen hat, ſondern ſie hat ihren Grund in dem Verhältniß des Sohnes Gottes zur Welt, namentlich aber zu denen, die nach dem Wohlgefallen des göttlichen Willens in ihm erwählet und zur Kindſchaft verordnet ſind. Wie er ſelber während ſeines Wandels auf Erden der Tempel iſt, in welchem die Herrlichkeit ihrem Grund und Weſen nach wohnt, ſo werden auch die, welche ſein Wort annehmen, zum Tempel Gottes durch den Geiſt der Herrlichkeit, der ſie heiliget und innerlich herrlich macht. Der Herr ſelbſt hat die Gabe des heil. Geiſtes, die Verheißung des Vaters und in und mit ihm die Herrlichkeit wieder erworben. Diejenigen nun, welche in Kraft dieſes Geiſtes heilig und unſträflich

vor ihm wandeln, werden dieſe Herrlichkeit ſchauen und mit ihm in dem neuen Jeruſalem, der abſoluten Vollendung des Paradieſes des Anfangs, als ſeine Brüder und Miterben und als Prieſter und Könige vor Gott ſeinem Vater ewiglich wohnen.

Faſſen wir nun dieſe Andeutungen zuſammen, ſo werden wir auch annähernd das Weſen der Gemeinde in Chriſto verſtehen. Durch die Geburt aus Gott 1 Joh. 3, 9.; 4, 7. 5, 1. 4. 18. werden ſie theilhaft der göttlichen Natur oder der Herrlichkeit 2 Petr. 1, 3. 4. Sie wird in Chriſto verliehen, wie uns auch Gott das ewige Leben gegeben hat und ſolches Leben iſt in ſeinem Sohne 1 Joh. 5, 11. Es erklärt ſich nun vollkommen, wie der Ap. Röm. 8, 29. ſagen konnte: „Denn welche er zuvorerkannt hat, hat er auch zuvorbeſtimmt, daß ſie gleichgeſtaltet ſein ſollten dem Ebenbilde ſeines Sohnes, auf daß derſelbige der Erſtgeborne ſei unter vielen Brüdern“ [1]). Zwar geht der Endzweck des Vorherbeſtimmens zunächſt auf die Verherrlichung des Sohnes Gottes. „Nicht ſowohl um uns, als vielmehr um Chri-

[1]) Die Bemerkung Thomaſius a. a. O. II. 191. „daß jede Theorie, welche die Bedeutung des Gottmenſchen darin aufgehen läßt, die Realiſirung der Idee der Menſchheit zu ſein, deſſen eigenthümliche und ſpecifiſche Würde gefährdet; denn ſie ſtellt ihn weſentlich auf eine Stufe und in eine Reihe mit allen Individuen derſelben Gattung,“ iſt richtig vom Standpunkt der kirchlichen Trinitätslehre, unrichtig vom Standpunkt der hl. Schrift. Als Erſtgebornen unter vielen Brüdern ſtellt ſie ihn weſentlich auf eine Stufe und in eine Reihe mit ihnen, ſeinen Brüdern. Das leugnen zu wollen, würde geradezu mit dem Sinn und der Bedeutung dieſer apoſtoliſchen Ausſage, wie mit der Anſchauung der ganzen hl. Schrift in Widerſpruch treten. Was er aber in der Herrlichkeit iſt und was er ewiglich bleibt, das muß im göttlichen Rathſchluß ſeine Beſtimmung von Ewigkeit geweſen ſein. Darum iſt aber ſeine ſpecifiſche Würde keineswegs gefährdet. Er iſt der Sohn Gottes ſchlechthin, der Offenbarer und Mittler zwiſchen Gott und der Gemeinde, der Erſtgeborne aller Kreatur, der als ſolcher in allen Dingen den Vorgang hat und behält. Sein Vorzug iſt, daß er von Natur iſt, was wir aus Gnaden werden, daß er an ſich iſt, was wir durch ihn werden.

ſtum zu verherrlichen, hat Gott uns ſolche Herrlichkeit beſtimmt“ [1]). Allein Chriſti Verherrlichung iſt nicht möglich ohne die unſere. Wie könnte er der Erſtgeborne unter vielen Brüdern ſein, wenn ſie nicht mit ihm ſeine Herrlichkeit theilten? Er will nichts vor ihnen voraus haben als das, was ihm als dem Erſtgebornen (im bibliſchen Sinne dieſes Wortes) gebührt. Seine Verherrlichung iſt daher auch eine Verherrlichung ſeiner Brüder und umgekehrt gereicht ihm ihre Verherrlichung ſelbſt zur Herrlichkeit. Die Gemeinde iſt der Lohn ſeiner Leiden, welche er ſich durch ſein eigen Blut erworben hat. Aus dieſer hohen Würde der Brüder Chriſti ergibt ſich nun auch der Umfang der Ausſage des Ap.: ſie ſtellen das Bild des Sohnes in der eigenen Geſtalt dar. Auch an dieſer wird man erkennen, daß ſie ſeine Brüder ſind, was wiederum vorausſetzt, daß auch das gleiche Weſen, welches in ihm in abſoluter Fülle wohnt, die Grundlage und der Inhalt ihrer Perſönlichkeit iſt. Der gleiche Gedanke kehrt auch 2 Kor. 3, 18. wieder: weil Chriſtus der Herr des Geiſtes der Herrlichkeit iſt, darum kann er auch uns in ſein Bild umgeſtalten und (Phil. 3, 21.) den Leib unſerer Niedrigkeit verwandeln, daß er gleichförmig werde ſeinem Leibe der Herrlichkeit; vgl. fr. 1 Joh. 3, 2.; 1 Kor. 15, 49. [2]).

Dieſe Gemeinde iſt ſo überaus eng und innig mit dem Sohne Gottes verbunden, daß ſie ſehr häufig „der Leib Chriſti“ genannt wird Röm. 12, 5.; 1 Kor. 10, 17.; 12, 12—30.; Epheſ. 1, 22. 23.; 2, 15.; 4, 4—16.; Kol. 1, 18. 24.; 2, 19.; 3, 15.; beſonders Epheſ. 5, 23—32. „Unter allen Namen, welche die Gemeinde in Chriſto führen kann, iſt

[1]) So Philippi zu Röm. 8, 29.

[2]) J. P. Lange a. a. O. II. 227. „Sehen wir auf das Ziel der Schöpfung, ſo ſtellt ſie ſich dar als der Glanz ſeiner Offenbarung oder Erſcheinung in ſeinem Sohne. Und das iſt ſomit auch ihr Endzweck: die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in der Seligkeit ſeiner ewigen Gemeinde, oder die Seligkeit ſeiner ewigen Gemeinde in der Offenbarung Gottes: vielmehr jedoch Beides, wie es in Eins verſchlungen iſt: die Erſcheinung Chriſti und ſeiner Gemeinde in der vollendeten Liebesoffenbarung des Vaters.“

keiner ſo unendlich tief und doch ſo durchſichtig klar, keiner ſo ſcharf umgrenzt und doch ſo unerſchöpflich reich, ſo leibhaftig und geiſtlich, äußerlich und innerlich, augenfällig und geheimnißvoll zugleich als der, daß ſie ſei der Leib Chriſti. Es iſt nur dieſer Name und kein anderer, den die N. T'liche Gemeinde mit der A. T'lichen nicht gemein hat und in dem alle Erhabenheit über dieſe beſchloſſen iſt, Zeit und Ewigkeit, Leiden und Herrlichkeit, Segen und Fluch liegen für Alle, über die der Name Chriſti genannt iſt, in ſeinem Schooße, und ſelber ein Räthſel, welches das Jenſeits erſt löſen wird, finden alle Räthſel, welche das Dieſſeits uns aufgiebt, in ihm ihre Löſung" [1]). Ganz richtig ſagt Delitzſch: „Wenn die Kirche der Leib Chriſti genannt wird, ſo iſt dieß nicht in dem Sinne zu verſtehen, in welchem der Menſch von ſich ausſagt, daß er einen Leib habe." Denn in dieſem Sinne hat Chriſtus nicht die Gemeinde zum Leibe, ſondern er hat als Gottmenſch von Uran ſeinen eigenen Leib. Dieſer gottmenſchliche Leib iſt vollkommen in ſich ſelber und bedarf als ſolcher keiner Ergänzung. Dennoch muß auch die Ausſage, daß die Gemeinde der Leib Chriſti iſt, völlig der Wahrheit entſprechend ſein. Der Leib iſt ein aus vielen und verſchiedenen Gliedern, welche in einem abſolut nothwendigen und unzertrennlichen Zuſammenhang ſtehen, beſtehendes und von einem Lebensgeiſt durchwaltetes Ganze [2]), denn nur da iſt Organismus, wo das Leben des ganzen Körpers in jedem Theile enthalten iſt. Dieſer Lebensgeiſt, welcher den Leib Chriſti durchwaltet und zur Einheit mit ihm, dem Haupte verbindet, iſt allem Bisherigen zufolge kein anderer als der Geiſt Chriſti, aber in dem Sinne, wie er ſich uns durch unſere Betrachtung näher beſtimmt hat. Es iſt der heil. Geiſt, der Geiſt der Herrlichkeit, aber vermittelt durch den Herrn des Geiſtes der Herrlichkeit, und darum wird

[1]) Delitzſch, Vier Bücher von der Kirche. S. 13. 14.

[2]) Vgl. Rothe, Anfänge der chriſtl. Kirche und ihrer Verfaſſung. Bähr, Stud. und Krit. 1862. S. 32. A. Peterſen, die Idee der chriſtl. Kirche. II. S. 70.

Wir haben durch dieſe Andeutungen die Baſis zur Erklärung der tiefſinnigen Worte des Ap. Epheſ. 1, 22. 23. gewonnen: „Gott hat Chriſtum gegeben der Gemeinde zum Haupt über Alles, welche da iſt ſein Leib, nämlich die Fülle deß, der Alles in Allen (nicht in Allem) erfüllet.“ Als der Erſtgeborne aller Kreatur iſt er von Uran das Haupt des Alls der Dinge, allein dieſe Alles überragende Würde iſt durch die von ihm geſtiftete Erlöſung neu begründet und erworben. Indem Gott ſelbſt dieſen über alles Fürſtenthum Erhöhten der aus den erlösten Sündern verordneten Gemeinde als beſonderes Haupt zu eigen ſchenkt, wird er zugleich auch zum Haupt des Alls der Dinge wieder eingeſetzt. Chriſtus hat nun, wie Beck ſagt, als Heiland die volle Wirkſamkeit für die Durchbildung des Heils in der Menſchheit zur Dispoſition — die Schöpfungsökonomie mit ihrem ganzen Lebensorganismus iſt als Beſitz und Wirkungskreis für die Heilsökonomie gewonnen und eingeſetzt: die Gemeinde iſt ſein Leib, nämlich die Fülle, d. h. das Erfülltſein [1]) von dem Alles erfüllenden oder die Fülle des durch Chriſtus Alles in allen ihren Gliedern erfüllenden Gottes. Gott iſt und bleibt das Ziel und die Grundurſache des Alls der Dinge und ganz beſonders der Gemeinde, welche darum eine Behauſung Gottes im Geiſt Epheſ. 2, 20. genannt wird. Aber nicht unmittelbar erfüllt Gott dieſen Leib, ſondern dieß geſchieht durch Chriſtum, den Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen. Inſofern aber die Kraft des Geiſtes, mit welchem die Gemeinde erfüllt wird, in Chriſto für uns bereitet und vermittelt iſt, iſt es im tiefſten Grunde Gott, welcher Chriſti Leib als der Alleswirkende und Erfüllende durchwirkt und erfüllt. In Chriſto wohnt die ganze Fülle der Gottheit, er

nicht ausweichen können, ſo ſind wir dennoch von dem grundſtürzenden Irrthum toto coelo entfernt, daß der Herr in dieſer Gemeinde auferſtanden ſei, in ihr Menſch werde und gleichſam aufgehe. So innig ſeine Verbindung mit ihr iſt, ſo iſt und bleibt er dennoch eine für ſich ſeiende Perſönlichkeit. Sie iſt immer nur der Leib, ſie wird nie das Haupt. Vgl. Stier zu Eph. 1, 23. (S. 197.)

[1]) Vgl. Stier zu dſ. St., dem wir gegen Harleß u. A. beiſtimmen.

ist im originalsten und absolutesten Sinn der von Gott mit der Fülle der Gottheit Erfüllte, allein was er ist, ist er für seine Gemeinde, seinen Leib, welchen er mit seiner Fülle erfüllt. In der vollendeten Gemeinde stellt sich mithin die gleiche Gottheitfülle wie in Christo dar. Die Gemeinde, mit welcher er in eine so überaus innige und unauflösliche Verbindung tritt, muß etwas seiner würdiges und ebenbürtiges sein; sie ist es, weil die Fülle der Herrlichkeit des Gotteslebens ihres Hauptes aus ihr widerstrahlt. Aber auch nur die Gemeinde *als solche* stellt diese Fülle dar. Jedes Glied derselben participirt in individueller Begabung an ihr, von keinem aber kann gesagt werden, daß es die Gottheitfülle in gleich originalem und absolutem Maße besitze wie der Herr selbst, das Haupt derselben. Wie sich die Sonne in jedem Thautropfen ganz und dennoch wieder in eigenthümlicher Weise spiegelt, so ist und wohnt auch der Herr nach seiner Gottheitfülle in jedem einzelnen Gliede seiner Gemeinde ganz und dennoch wieder in eigenthümlich-individueller Form.

Eine ähnliche, auf die diesseitige Vollendung der Gemeinde[1]) sich beziehende, Aussage findet sich Ephes. 4, 13.: „Die Heiligen werden zugerichtet zum Werk des Amtes, zur Erbauung des Leibes Christi, bis daß wir alle hinankommen zur Einheit des Glaubens und Erkenntniß des Sohnes Gottes und ein vollkommener Mann werden, der da sei in dem Maaße des vollen Alters Christi," d. h. bis wir denselben Glauben und dieselbe Erkenntniß, Beides in lebendiger Einheit, Alle in gleicher Einheit haben, welchen Glauben und welche Erkenntniß der Sohn einst selbst (im Fleisch) gehabt, d. h. bis wir selbst, die ganze Gemeinde, *Ein* Sohn Gottes werden, ein vollkommener Mann, nicht mehr Kinder oder Unmündige[2]). Der Leib Christi, die Gemeinde, wächst nach

[1]) Delitzsch, Vier Bücher u. s. w. S. 95. „Freilich ist die schließliche Vollendung eine jenseitige, aber es giebt vor dieser eine diesseitige, die noch zukünftig, wo die Gemeinde in den Stand des gereiften Mannes eingetreten an der Schwelle der letzten vollendenden Heilsthat angelangt sein wird." Hebr. 11, 40.

[2]) Stier zu ds. St. (II. 115.)

Wir haben durch dieſe Andeutungen die Baſis zur Erklärung der tiefſinnigen Worte des Ap. Epheſ. 1, 22. 23. gewonnen: „Gott hat Chriſtum gegeben der Gemeinde zum Haupt über Alles, welche da iſt ſein Leib, nämlich die Fülle deß, der Alles in Allen (nicht in Allem) erfüllet.“ Als der Erſtgeborne aller Kreatur iſt er von Uran das Haupt des Alls der Dinge, allein dieſe Alles überragende Würde iſt durch die von ihm geſtiftete Erlöſung neu begründet und erworben. Indem Gott ſelbſt dieſen über alles Fürſtenthum Erhöhten der aus den erlösten Sündern verordneten Gemeinde als beſonderes Haupt zu eigen ſchenkt, wird er zugleich auch zum Haupt des Alls der Dinge wieder eingeſetzt. Chriſtus hat nun, wie Beck ſagt, als Heiland die volle Wirkſamkeit für die Durchbildung des Heils in der Menſchheit zur Dispoſition — die Schöpfungsökonomie mit ihrem ganzen Lebensorganismus iſt als Beſitz und Wirkungskreis für die Heilsökonomie gewonnen und eingeſetzt: die Gemeinde iſt ſein Leib, nämlich die Fülle, d. h. das Erfülltſein [1]) von dem Alles erfüllenden oder die Fülle des durch Chriſtus Alles in allen ihren Gliedern erfüllenden Gottes. Gott iſt und bleibt das Ziel und die Grundurſache des Alls der Dinge und ganz beſonders der Gemeinde, welche darum eine Behauſung Gottes im Geiſt Epheſ. 2, 20. genannt wird. Aber nicht unmittelbar erfüllt Gott dieſen Leib, ſondern dieß geſchieht durch Chriſtum, den Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen. Inſofern aber die Kraft des Geiſtes, mit welchem die Gemeinde erfüllt wird, in Chriſto für uns bereitet und vermittelt iſt, iſt es im tiefſten Grunde Gott, welcher Chriſti Leib als der Alleswirkende und Erfüllende durchwirkt und erfüllt. In Chriſto wohnt die ganze Fülle der Gottheit, er

nicht ausweichen können, ſo ſind wir dennoch von dem grundſtürzenden Irrthum toto coelo entfernt, daß der Herr in dieſer Gemeinde auferſtanden ſei, in ihr Menſch werde und gleichſam aufgehe. So innig ſeine Verbindung mit ihr iſt, ſo iſt und bleibt er dennoch eine für ſich ſeiende Perſönlichkeit. Sie iſt immer nur der Leib, ſie wird nie das Haupt. Vgl. Stier zu Eph. 1, 23. (S. 197.)

[1]) Vgl. Stier zu dſ. St., dem wir gegen Harleß u. A. beiſtimmen.

iſt im originalſten und abſoluteſten Sinn der von Gott mit der Fülle der Gottheit Erfüllte, allein was er iſt, iſt er für ſeine Gemeinde, ſeinen Leib, welchen er mit ſeiner Fülle erfüllt. In der vollendeten Gemeinde ſtellt ſich mithin die gleiche Gottheitfülle wie in Chriſto dar. Die Gemeinde, mit welcher er in eine ſo überaus innige und unauflösliche Verbindung tritt, muß etwas ſeiner würdiges und ebenbürtiges ſein; ſie iſt es, weil die Fülle der Herrlichkeit des Gotteslebens ihres Hauptes aus ihr widerſtrahlt. Aber auch nur die Gemeinde *als ſolche* ſtellt dieſe Fülle dar. Jedes Glied derſelben participirt in individueller Begabung an ihr, von keinem aber kann geſagt werden, daß es die Gottheitfülle in gleich originalem und abſolutem Maße beſitze wie der Herr ſelbſt, das Haupt derſelben. Wie ſich die Sonne in jedem Thautropfen ganz und dennoch wieder in eigenthümlicher Weiſe ſpiegelt, ſo iſt und wohnt auch der Herr nach ſeiner Gottheitfülle in jedem einzelnen Gliede ſeiner Gemeinde ganz und dennoch wieder in eigenthümlich-individueller Form.

Eine ähnliche, auf die dieſſeitige Vollendung der Gemeinde[1]) ſich beziehende, Ausſage findet ſich Epheſ. 4, 13.: „Die Heiligen werden zugerichtet zum Werk des Amtes, zur Erbauung des Leibes Chriſti, bis daß wir alle hinankommen zur Einheit des Glaubens und Erkenntniß des Sohnes Gottes und ein vollkommener Mann werden, der da ſei in dem Maaße des vollen Alters Chriſti," d. h. bis wir denſelben Glauben und dieſelbe Erkenntniß, Beides in lebendiger Einheit, Alle in gleicher Einheit haben, welchen Glauben und welche Erkenntniß der Sohn einſt ſelbſt (im Fleiſch) gehabt, d. h. bis wir ſelbſt, die ganze Gemeinde, *Ein* Sohn Gottes werden, ein vollkommener Mann, nicht mehr Kinder oder Unmündige[2]). Der Leib Chriſti, die Gemeinde, wächst nach

[1]) *Delitzſch*, Vier Bücher u. ſ. w. S. 95. „Freilich iſt die ſchließliche Vollendung eine jenſeitige, aber es giebt vor dieſer eine dieſſeitige, die noch zukünftig, wo die Gemeinde in den Stand des gereiften Mannes eingetreten an der Schwelle der letzten vollendenden Heilsthat angelangt ſein wird." Hebr. 11, 40.

[2]) *Stier* zu dſ. St. (II. 115.)

jeder Ausdehnung nicht ewig fort, ſondern bis zu einer beſtimmten Größe, wie jeder Organismus. Dann iſt die Gemeinde, der Leib Chriſti, am Ziele ſeiner Vollendung eine zur vollkommenen Lebensſtufe heran- und durchgebildete Perſönlichkeit. In dem Maß des vollkommenen Alters Chriſti iſt ſie, wenn Chriſtus nach ſeines Vollalters Maß in ihr wohnt, wenn ſie mithin nach Innen und Außen vollkommen in ſein Bild verklärt worden iſt. Das iſt das überſchwenglich große Ziel, welches Gott von Uran in dem Erſtgeſchaffenen aller Kreatur geſetzt hat, und weil die Gemeinde in dieſer uranfänglichen Beziehung zu ihrem Herrn und Haupte und ſchließlich mit ihm in der innigſten Verbindung ſteht, weil er ſeine Fülle ihr ganz mitgetheilt und ſie ſich dieſelbe ganz angeeignet hat, darum konnte auch der Ap. dieſen Leib in ſeiner Einheit mit Chriſto als Chriſtus 1 Kor. 12, 12. bezeichnen. Nicht nur die Fülle ſeines göttlichen Lebens theilt er mit ihr, ſondern auch ſeine Wirkſamkeit. Er thut nichts ohne ſie, und ſie nichts ohne ihn[1]). So unermeßlich hoch iſt keine Kreatur, auch die Engel nicht, weder ihrer Anlage noch ihrem Ziele und ihrer Vollendung nach, geſtellt. Zwar ſoll ebenſowohl das, was auf Erden, wie das, was im Himmel iſt, unter ein Haupt verfaßt werden (Epheſ. 1, 10.),

[1]) Beleidigt dieſe Annahme, wie Stier zu Eph. 1, 23. (S. 207.) ſagt, auf's tiefſte die gläubige Anſchauung des in ſich ſelbſt mächtigen und herrlichen Chriſtus? Wir antworten: Die gläubige Anſchauung kann doch immer nur aus der Schrift gewonnen werden. Gerade darum iſt Glaube Glaube, weil er nichts aus ſich nimmt, alles Eigene fahren und ſich ſeinen Inhalt geben läßt. Nun iſt, wie wir nachgewieſen haben, von Uran im Rathſchluß Gottes der Sohn und die Gemeinde in die genaueſte Beziehung geſetzt, und daß wir im Rechte mit dieſer Annahme ſind, beweist eben die überaus über all' unſer Begreifen innige Verbindung beider in der Vollendung der Dinge. Entziehen wir nun dadurch Chriſto die ihm gebührende Macht und Herrlichkeit? Mit nichten! Denn er iſt und bleibt der ewige Sohn Gottes, durch den der göttliche Rathſchluß in freier Liebe vermittelt wird und der daher auch das Haupt über alles iſt und bleibt. Die Gemeinde ſteht in dem gleichen Liebes- und Gehorſamsverhältniß zu ihrem Haupte, wie der Sohn zum Vater.

und gewiß iſt unter dem, was im Himmel iſt, vorzugsweiſe an die Engel zu denken, da um ihretwillen die Himmel geſchaffen ſind und in ihnen die Himmel culminiren, dennoch aber will der Ap. nicht ſagen, daß ſie damit in gleiche Linie mit den Gliedern des Leibes Chriſti geſtellt werden. Niemals werden die Engel im engeren Sinn zum Leibe Chriſti gerechnet, niemals ſeine Brüder genannt und auch in dieſer Beziehung dürfte von ihnen geſagt ſein, daß ſich der Herr der Engel nicht annimmt. Dennoch nehmen auch ſie in ihrem Maße an den Früchten der Erlöſung, an der Offenbarung der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes Theil. Denn der Herr iſt auch ihr Haupt, nur anders als ſo, wie er das Haupt ſeines Leibes genannt wird, ſo wie er auch Herr und König der geſammten Schöpfung iſt, aber dennoch zu derſelben in einem andern Verhältniß ſteht, als zu denen, welche ihm ſein Vater in beſonderer Weiſe als ſeine Brüder gegeben hat. Aber welches iſt denn die poſitive Bedeutung der Formel: „unter Ein Haupt verfaſſen?“ Zu dem, was wir früher (S. 446 ff.) bemerkt haben, fügen wir Folgendes hinzu: Das iſt richtig, daß die Engel keiner Verſöhnung bedürfen; ſie ſind Eins geblieben in der Anbetung Gottes und ſeines Sohnes, ihres Fürſten und Herrn von Anfang an. Soll ſich nun dieſe Ausſage nur [1]) auf ihre Vereinigung und Verbindung mit dem, was auf Erden iſt, mit den Auserwählten, beziehen, auf die Herſtellung vollkommener Gemeinſchaft nach etwelcher bisher noch geweſener Trennung? Wird dieſe Vereinigung, welche doch eine Frucht der tiefſten Erniedrigung des Sohnes Gottes iſt, den Engeln gar nichts gewähren? Das Allerheiligſte, die Herrlichkeit, iſt, wir erinnern nochmals daran, in Folge des Abfalls Satans aus freier Verzichtleiſtung des Herrn derſelben, um den Rathſchluß ſeines Vaters auszuführen, verſchloſſen. Die Engel ſelbſt ſind erſt in Folge des Abfalls Satans in ihrer Treue und in ihrem Gehorſam bewährt worden und gewiß würde auch ihnen dafür als Gnadenlohn ein größeres Maß geſchöpflicher

[1]) Wie Stier zu dſ. St. (I. 102.) meint.

Herrlichkeit, ja ein Abglanz der Herrlichkeit verliehen worden ſein. Allein weil die Quelle verſchloſſen war, ſo konnten auch die Segnungen, welche für ſie daſelbſt bereit lagen, nicht auf ſie überfließen. Der Menſch iſt und bleibt das Mittelglied zwiſchen der Herrlichkeit und der Schöpfung. Er muß daher ſeine Beſtimmung erſt erreicht haben, ehe eine gliedliche Verbindung des ganzen Weltalls, wie ſie im göttlichen Rathſchluß vorgeſehen iſt, eintreten kann. Im vollen Sinn dieſes Wortes werden erſt in der Fülle der Zeiten alle Dinge unter ein Haupt zuſammengefaßt werden, wenn die mit Chriſto in Gott verborgene Herrlichkeit offenbar werden und in ihrem Lichte auch das, was im Himmel iſt und vornehmlich die hl. Engel, die ihnen im Rathſchluß Gottes zugedachte Stellung zum Centrum der Schöpfung, zur übergeſchöpflichen Herrlichkeit einnehmen werden. Wir haben ſchon früher bei der Betrachtung der Stelle Epheſ. 3, 10. und 1 Petr. 1, 12. darauf aufmerkſam gemacht, daß die Engel in der Anſchauung der mannigfaltigen Weisheit Gottes an der Gemeinde an Erkenntniß und — ſicherlich auch in ihrer Liebe zu ihrem Gott und Schöpfer wachſen. Die Vorausſetzung der Engel iſt ihre reine geſchöpfliche Natur. Die Himmel erzählen nicht bloß denen, die ſie von der Erde aus anſchauen, die Ehre Gottes, ſondern auch ihren Bewohnern, den Engeln. Ihre geſchöpfliche Herrlichkeit enthält einen Reichthum der Güte Gottes, an welcher auch ſie ſein unſichtbares Weſen, ſeine ewige Kraft und Gottheit erkennen können. Eine weitere Offenbarung Gottes aus den Tiefen ſeines Rathſchluſſes erhalten ſie nicht; es wird ihnen ſein Wille kund gethan, wenn ſie zum Dienſt der Menſchen ausgeſandt werden. Jenen Rathſchluß ſelbſt erkennen ſie nur in dem Maaße, als er ſich in der Geſchichte der Gemeinde entwickelt. Somit wird das Anſchauen dieſer Weisheit, welche ihre Erkenntniß fördert und ihrer Liebe einen neuen Impuls gibt, auch ihre Seligkeit erhöhen. Werden wir nun wohl zu viel ſagen, wenn wir behaupten, daß ihnen aus dieſer Anſchauung auch die Gewißheit erwächst, wie viel größer und reicher das Maß ihrer

Seligkeit und Herrlichkeit einſt ſein werde, wenn die mannigfaltige Weisheit in der Führung der Gemeinde ſchließlich in ihrer ganzen Fülle und Vollendung offenbar werden wird? Haben ſchon die Wunderwege Gottes mit ihr einen reichen Gewinn für ihre Seligkeit gebracht, wie viel mehr wird dieß geſchehen, wenn nun die ganze volle Weisheit an der Gemeinde in Chriſto in der Herrlichkeit vor ihren Augen ſteht. Und wenn ihnen ſchon aus dem Anſchauen dieſer Führungen ein ſo reicher Gewinn zufließt, wie vielmehr erſt dann, wenn ſie am Ziele ihrer Vollendung iſt, wenn nun die Sonne der Herrlichkeit über die ganze Schöpfung aufgeht und wenn alle geſchöpflichen Welten von ihren Strahlen durchleuchtet und zur höheren Klarheit geführt werden!

Blicken wir von dem gewonnenen Reſultat nochmals auf Epheſ. 1, 23. zurück, ſo werden wir berechtigt ſein, mit Stier zu ſagen: „Die Schrift und ſonderlich mit buchſtäblichſter Klarheit und Tiefe in unſ. St. zeigt uns die Gemeinde, und nur die Gemeinde als Chriſti Leib, als die Centralſphäre der vollendeten Welt, wo allein Gott Alles in Allen iſt, gerade ſo wie in Chriſto, nur freilich durch dieſen vermittelt.“ Jedoch die Ausſage „Alles in Allen“ haben wir mit beſonderer Rückſicht auf 1 Kor. 15, 27. 28. noch etwas näher zu betrachten. „Denn er hat ihm alles unter ſeine Füße gethan. Wenn er aber ſagt, daß alles unterthan ſei, iſt's offenbar, daß ausgenommen iſt, der ihm alles unterthan hat. Wenn aber alles ihm unterthan ſein wird, alsdann wird auch der Sohn ſelbſt unterthan werden dem, der ihm alles unterthan hat, auf daß Gott ſei Alles in Allen.“ Der Ap. ſieht in die fernſte Zukunft hinaus, in die Zeit der ſchlechthinigen und vollkommenſten Erfüllung des ganzen göttlichen Rathſchluſſes[1]). Wir heben in unſerer Erörterung nur zwei Punkte beſonders hervor. Der Ap. ſagt, daß der Sohn Gotte ſelbſt dann unterthan werde. Den gleichen Gedanken hat er in den Worten V. 24.: „Darnach das Ende, wenn er das Reich Gott und dem Vater überantworten wird,“ ausgeſprochen. Wenn der

[1]) Vgl. Bengel und Meyer zu dſ. St.

Sohn dem Vater das Reich oder das Regiment, die Regierungsgewalt, übergeben wird, dann wird der Sohn ſelbſt Gotte unterthan ſein. Da dieſe Ausſage mit der Kirchenlehre nicht zuſammenſtimmt, ſo hat man ſie auf verſchiedene Weiſe erklärt, um ſie mit ihr in Einklang zu bringen. Die gewöhnlichſte Annahme iſt die, welche auch Philippi[1]) vertritt, deſſen Worte wir ſchon früher (S. 375.) angeführt haben. Dieſe Erklärung ſcheitert einfach daran, daß nicht vom Menſchenſohne in der gangbaren Bedeutung dieſes Wortes, ſondern vom Sohne ſchlechthin die Rede. Chriſtus übt die Regierungsgewalt gleichmäßig als der Menſchen- und Gottes-Sohn aus. Es ſteht ferner kein Wort weder in der hl. Schrift, noch im Texte, daß nach dieſer Uebergabe die urſprüngliche gleichmäßige Beziehung der heil. Dreieinigkeit zur verherrlichten Menſchheit wieder eintreten werde, vielmehr iſt dieſer Gedanke dem Texte octroyirt, ja ſteht im Widerſpruch mit demſelben. Wenn der Sohn dem Vater unterthan ſein wird, ſo kann er nicht zugleich mit ihm herrſchen, wie man nothwendig annehmen muß, wenn die Behauptung Philippi's richtig iſt, daß er in das Conſortium der Trinität aufgenommen ſei. Auch ſollte es in dieſem Fall nicht heißen, daß Gott, und nur Gott allein, ſondern daß der Vater, der Sohn und der hl. Geiſt Alles in Allen ſei. Allein dieſe Ausſage iſt nach dem Schriftſyſtem ſchlechthin unmöglich 1 Kor. 8, 6., vgl. Röm. 11, 36.; Joh. 14, 6. Endlich würde nach dieſer Anſicht der Sohn Gottes aufhören, das Haupt der Gemeinde, ſeines Leibes zu ſein. Er kann nicht in dem Sinne, wie Philippi es meint, in das Conſortium der Trinität (welches er überhaupt gar nie verlaſſen hat, denn der Sohn bleibt der Sohn auch während ſeines Wandels auf Erden und hat dieſes Prärogativ niemals aufgegeben und ebenſowenig ſein inneres Verhältniß zum Vater wie zum hl. Geiſte) aufgenommen werden und dennoch zugleich in ſeiner überaus innigen Verbindung mit ſeinem Leibe bleiben. Dieſer Leib würde in dieſem Falle ohne Haupt ſein, wenn man nicht behaupten

[1]) a. a. O. IV. 1. S. 177.

will, daß die heil. Dreieinigkeit ſelber dieſes Haupt werde. Aber dann müßte man annehmen, daß der, wenn auch zur Herrlichkeit verklärte Leib ohne ſichtbares Haupt wäre, da Gott und die ontologiſche Trinität im Sinne der Kirchenlehre in einem unzugänglichen Lichte wohnt. Es würde mithin eine unüberſteigliche Kluft zwiſchen Gott dem Sohne und dem hl. Geiſt und zwiſchen der Schöpfung aufgerichtet. Der Sohn würde aufhören, der Erſtgeborne aller Kreatur zu ſein, in dem alle Dinge Beſtand haben, und das Ebenbild des Weſens Gottes, das alle Dinge mit dem Worte ſeiner Kraft trägt. Denn nur von ihm, dem Ebenbilde und Erſtgebornen, wird dieſes machtvolle Verhältniß zur Welt ausgeſagt. Er müßte endlich ſeine Stellung als der Mittler und Offenbarer Gottes, als der Erſtgeborne unter vielen Brüdern aufgeben, während nach der hl. Schrift der Sohn ewiglich mit ſeiner Gemeinde als ihr Haupt verbunden bleibt [1]).

Wir haben keinen Grund und keine Berechtigung, von dem Wortlaut unſerer St. abzugehen. Chriſtus wird wirklich die Regierungsgewalt dem Vater übergeben und ihm unterthan werden. Es fragt ſich indeſſen, welchen Umfang dieſe Regierungsgewalt hat und inwiefern von einem Unterthanwerden des Sohnes unter den Vater die Rede ſein kann, da er ja überall und ſtets nur den Willen ſeines Vaters thut, alſo in permanenter Unterordnung unter ihm zu ſtehen ſcheint? Die Anſicht [2]), nach welcher in der lebendigmachenden

[1]) Geß a. a. O. S. 277. „Daß der verklärte Chriſtus es iſt, welcher das All mit Leben erfüllet (Eph. 4, 10.; 1, 23.) und in welchem Gott das Himmliſche und das Irdiſche zur Einheit zuſammenfaßt (Kap. 1, 10.), weil eben er der Eine Lebensſpender und das Eine Haupt für alle Weltſphären iſt — dieſe Ordnung Gottes iſt nicht eine willkührliche, auch nicht eine bloß zweckmäßige, denn das ſind keine Begriffe für Gottes Haushaltung, vielmehr iſt es die nothwendige Ordnung, weil der Sohn es iſt, in welchem, d. i. durch welchen und zu welchem das All geſchaffen iſt, und in welchem es ſeinen Beſtand hat. Eben deßhalb iſt es nicht vorübergehend. Damit iſt aber ſchon geſagt, daß Chriſtus auch nie aufhören wird, Haupt der Gemeinde zu ſein. Die Lebenswurzel auch dieſes Verhältniſſes liegt ſchon darin, daß es der Sohn iſt, in welchem und zu welchem auch die Menſchen geſchaffen ſind und welcher von Uran ihr Licht und Leben war."

[2]) E. Wörner, Der Erſtling der Entſchlafenen. 1864. S. 20. Geß a. a. O. S. 279.

Wirkſamkeit des Erſtlings der Entſchlafenen auch ſein Königthum liegen ſoll, iſt zu beſchränkt, ſie iſt nur ein Theil ſeiner Regierungsgewalt, denn zu ihr gehört noch nach den Worten des Ap. die Aufhebung aller Herrſchaft, aller Obrigkeit und Gewalt (V. 24.), auch wird er herrſchen, bis daß er alle ſeine Feinde unter ſeine Füße legt (V. 25.). Beſſer, wenn auch immer noch zu abſtrakt, wird geſagt [1]), die Regierung des Sohnes beziehe ſich auf die Leitung und Entwicklung des Univerſums, die in dem Erlöſungswerk Chriſti begründet (?) ſei. Alles, was in der Erlöſung liege, habe er zur Verwirklichung zu bringen und das Reich Gottes ſiegreich durchzuführen. Wie nun dieſe Thätigkeit einem beſtimmten Ziele entgegengehe, ſo werde ſie nothwendig auch ihr Ende gewinnen, wenn dieſes Ziel erreicht ſei, — dann werde ſich alles auflöſen in's Reich Gottes. Unſere St. ſetzt die Regierungsgewalt Chriſti in eine beſtimmte Beziehung zu ſeinen Feinden und namentlich zu Satan, der des Todes Gewalt hat. Das Abſehen Chriſti iſt von Anfang durch alle Weltzeiten hindurch auf die Ueberwindung Satans gerichtet, aber ſie konnte ſchließlich nur durch ſeinen Tod vermittelt werden. Wir werden daher auf den Anfang, ja über den Anfang der Welt hinausgeführt. Gott hat ſeinem Sohne von Uran alle Macht und alle Gewalt (V. 27.) zu dem Zwecke gegeben, ſeinen Rathſchluß auszuführen, und dieſer Rathſchluß umfaßt ebenſowohl die Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, wie die Ueberwindung der Feinde und endlich die Gründung und Bereitung ſeiner Gemeinde. Sie iſt ganz beſonders das Ziel und der Zweck des göttlichen Rathſchluſſes. Nach V. 27. iſt das All der Dinge dem Sohne bereits untergeordnet, damit er es ſich nach V. 28. unterthan mache. Durch ſein Verhältniß zu Satan gewann er eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit; er war es, der von demſelben angefeindet wurde, den er zu bekämpfen und zu beſiegen hatte. Durch die von ihm geſtiftete Erlöſung wurde dieſe Selbſtſtändigkeit

[1]) Neander, Auslegung der beiden Briefe an die Korinther. 1859. zu dſ. St. (S. 249.) und Meyer a. a. O. zu dſ. St.

befeſtigt. In den Verſuchungen der Luſt und des Leidens bis zum bittern Tode hatte er ihn überwunden und ſich das Recht des Gerichts über ihn erworben, die unter dem Sündenfluch und der Todesmacht liegende Sünderwelt durch ſein Blut gewonnen und dadurch das Anrecht an die Herrlichkeit als der Herr derſelben und an die damit verbundene Macht durch ſeine tiefe Selbſtverleugnung als ein ihm gebührendes Regal feſt begründet. Seine Stellung war dadurch im Schöpfungsorganismus auch Gotte gegenüber eine ſehr ſelbſtſtändige geworden. Der Sohn hätte dieſe Selbſtſtändigkeit feſthalten, ja ſich zum autonomen Herrſcher der Welt aufwerfen können, allein ein ſolcher Gedanke liegt ihm ſchlechthin ferne. Seinen Ruhm, ſeine Ehre, ſeinen Lohn und ſeine Seligkeit findet er nur in der Erfüllung des Willens ſeines Vaters, und ſo mußte er auch die Selbſtſtändigkeit ſeiner Stellung ſeinem Vater zu Füßen legen, nachdem er deſſen Rathſchluß bis zum Ziele ausgeführt hatte. Seine Regierungsgewalt in dieſem Sinne hat nun ein Ende. Satan iſt überwunden, ſeiner Herrſchaft beraubt, ſeine Verführungsmacht vernichtet, ſeine Mordgewalt ihm genommen und er ſelbſt mit ſeinen Engeln gebunden im feurigen Pfuhl. Die heil. Engel, welche bisher den Willen des Sohnes zum Dienſt an ſeinen Brüdern, die ererben ſollen das Heil, ausrichteten, werden deſſelben enthoben, da die Gemeinde in Chriſto in ihren Vollendungszuſtand eingegangen iſt. Alle Potenzen der Herrlichkeit ſind nun verwirklicht und jene Worte Joh. 18, 9.: „Ich habe deren keinen verloren, die du mir gegeben haſt,“ in einem umfaſſenderen Sinne erfüllt. Seine ſelbſtſtändige Wirkſamkeit kann erſt dann ihr Ende erreichen, nachdem die, welche vor Grundlegung der Welt zuvorerkannt und in ihm erwählt worden waren, zum vollen Genuß und Beſitz der Kindſchaft gelangt ſind und ſein Leib ſchlechthin vollendet, d. h. in demſelben die Fülle ſeiner Gottheit zur vollendeten Darſtellung gekommen iſt. Das ſind die Vielen, die ihm ſein Vater zur Beute gegeben hat, und die Starken, die er ſich zum Raub nehmen wird; an ihnen wird er ſeine Luſt

ſehen und die Fülle haben Jeſ. 53, 11. 12. Das Ende trifft ein, das Ziel des Weltlaufs wird erreicht, wenn Chriſtus die letzte ſeiner göttlichen Lebensgaben in die Schöpfung hineingibt, wenn er als den letzten aller Feinde den Tod aufhebt, die Auferſtehung aller Todten und die hiemit weſentlich verbundene Erneurung der geſammten irdiſchen Natur vollbringt. Und eben dadurch, daß er dieſes Schöpfungsgebiet mit ſeinem Leben gänzlich durchdringt, übergibt er es auch ſeinem Gott und Vater; denn er führt es hiemit nicht bloß überhaupt in die Gottesgemeinſchaft, ſondern er macht es namentlich durch völlige Einführung in Gott unabhängig von der mittleriſchen Thätigkeit, wie er ſelber ſie bis dahin geübt hat; die vollendete Menſchheit hat durch ihn nichts Neues mehr zu empfangen [1]). Und weil nun das ganze Schöpfungsgebiet in den vollen ewigen Genuß des Heiles eingetreten, das Gott in Chriſto bereitet und geſchenkt hat, darum ſagt der Ap., „damit Gott — nicht erſt werde, ſondern damit er ſei, was er durch Chriſtum geworden iſt: Alles in Allen.“

Wie alles ſeinem tiefſten Urſprung nach aus Gott iſt, ſo iſt auch alles zu Gott hin und hat nur in ihm ſein Ziel. Die ganze Schöpfung iſt von Gott ſchöpferiſch im Erſtgebornen in verſchiedenen Stufen und Ordnungen geſetzt, damit er ſie durch ſeine Vermittlung zur Vollendung führe, indem er ſeinen Lebensgeiſt und ſeine Gottesfülle denen mittheilt, die dem Zuge des Vaters zum Sohne folgen, und diejenigen ausſcheidet, die ſich ihm verſchließen. Wer den Sohn hat, der hat in ihm den Vater; wer der Gemeinſchaft mit Chriſto theilhaft wird, der tritt in die Gemeinſchaft mit Gott; die in Chriſto Vollendeten ſind in Gott vollendet und haben das Ziel erreicht, das Gott ſelber iſt. Die göttliche Natur iſt nicht bloß der Lebensgrund, ſondern das Princip, das die Glieder der Gemeinde in Chriſto durchwaltet und ſie nach innen und außen verklärt. So iſt Gott alles in ihnen, alles in denen, welche dieſer Gemeinde einverleibt ſind; aber

[1]) E. Wörner a. a. O. S. 41.

außer ihnen gibt es noch ſolche, die keinen Theil haben an der erſten Auferſtehung, die wohl auch noch auferſtehen und durch das Gericht zum Leben hindurchgehen, ohne aber zu der Brautgemeinde zu gehören. Zu denen, von welchen der Lebendige ſelbſt ſpricht Offenb. 3, 12.: „Wer überwindet, den will ich machen zur Säule in dem Tempel meines Gottes, und ſoll nicht mehr hinauskommen. Und will auf ihn ſchreiben den Namen meines Gottes und den Namen der Stadt meines Gottes, des neuen Jeruſalem, die vom Himmel herniederkommt von meinem Gott, und meinen Namen den neuen," werden ſie nicht gerechnet; ſie werden vielleicht Bewohner der neuen Erde, aber nicht des neuen Jeruſalems ſein. Endlich iſt die ganze Schöpfung im göttlichen Rathſchluß ein Organismus und ſoll es auch durch den Erſtgebornen in der Wirklichkeit werden, aber es wird dieß nur geſchehen, wenn die Zahl der Glieder der Gemeinde in Chriſto erfüllt iſt. Sie mit ihrem Haupte ſind die Medien, durch welche der Reichthum der Güte Gottes auch den übrigen Schöpfungskreiſen nach Maßgabe der verſchiedenen Grade, Stufen und Ordnungen, welche ſie im Weltganzen einnehmen, zu Theil wird [1]). Die Worte: auf daß Gott ſei Alles in Allen, beziehen ſich zunächſt auf die Auserwählten, aber die Bedeutung dieſer Ausſage würde nicht erſchöpft ſein, wenn man ſie bloß auf ſie beſchränken wollte. Wenn Gott Alles in Allen iſt, dann ſpiegelt der ganze Weltorganismus Gottes unſichtbares Weſen, ſeine ewige Kraft und Gottheit ab, dann ſtrahlt aus allen perſönlichen Weſen, die den erneuerten Himmel bewohnen, ein Abglanz des Ebenbildes Gottes wider, und ihr Mitkreiſen und Mitſeufzen iſt dann auch im Anſchauen der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes zur ſeligen Freiheit verklärt [2]).

[1]) E. Wörner a. a. O. S. 38. „Die ſchließliche Unterordnung des Sohnes iſt dadurch bedingt, daß der Zweck erreicht worden, um deß willen der Vater ihn zum Herrn über alles geſetzt hat, nämlich die Aufnahme des Schöpfungsganzen in Chriſtum als in ſein Haupt zur vollen kindſchaftlichen Herrlichkeit."

[2]) Man hat gefragt, ob dieſes „in Allen" nicht im weiteſten Sinn zu nehmen und auch auf die gottfeindlichen Herrſchaften, Obrigkeiten

Wenn der Sohn auch das Reich dem Vater übergeben haben wird, so ist damit seine königliche Wirksamkeit nicht aufgehoben. Seine selbstständige Stellung gegenüber dem

und Gewalten, die jedenfalls V. 24. mitgemeint sind, zu beziehen sei. Wenn dieß geschieht, so läßt sich das „Allessein Gottes" in ihnen entweder nur unter der Voraussetzung einer Wiederbringung aller Dinge, also der Bekehrung der gottfeindlichen Wesen erklären, was im Widerspruch mit der hl. Schrift (vgl. Philippi a. a. O. III. 372 ff.) stünde, abgesehen davon, daß eine Bekehrung Satans unmöglich scheint, oder man nimmt diese Aussage in verschiedenem Sinn, in Bezug auf die Auserwählten in ihrer vollen Bedeutung, denn Gott ist in ihnen durch die Mittheilung seiner Herrlichkeit in Christo schlechthin verklärt, in dem gottfeindlichen Wesen dagegen nur so, daß sich die objective Herrschaft Gottes auch über sie erstreckt und sie in der Anerkenntniß seiner Macht und Größe und Richterherrlichkeit auch vor ihm ihre Knie beugen. Allein dessen zu geschweigen, daß das „Allessein Gottes" in ihnen gar nicht zu seinem Rechte käme, so würde mit dieser Anerkennung Gottes gar nichts Neues und Besonderes, wie man doch mit Recht erwartet, ausgesagt, denn die Teufel haben den Glauben, daß ein Gott ist, nie verloren und zittern vor ihm Jac. 2, 19. im Bewußtsein seiner Macht über sie. Ebenso wenig können wir endlich denen beistimmen, welche, um das „Alles in Allen" in seinem umfassendsten Sinne nehmen zu können, an eine Vernichtung der Verdammten, so Rothe, Theol. Ethik. II. 332. 192. 197. 216. 243. Plitt a. a. O. II. 413. denken, oder wie Beck, Bibl. Seelenlehre. S. 19. 40. an ein Aufgehen der Persönlichkeit im Sterben, in welchem ein unselbstständiges, impotentes Trieb- und Empfindungsleben fortdauert, aber materialisirt als bloß animalische Existenz. Gegen jene Behauptung spricht, daß kein Geschöpf den Grund seiner Existenz in seiner Gewalt hat und mithin auch nicht „sich allmählig in sich selbst aufzehren und seiner endlichen völligen Wiedervernichtung entgegengehen kann." Auch die Gründe, mit welchen Plitt sie vertheidigt, sind nichts weniger als beweisend, denn die κόλασις αἰώνιος ist wohl ein absolutes, aber kein lebenvernichtendes Zorngericht und würde sich ja in demselben Augenblick aufheben, in welchem es die Existenz vernichtete, was im Widerspruch mit Offenb. 20, 10., vgl. fr. Matth. 3, 12.; Luk. 3, 17.; Mark. 9, 43—48.; Jes. 66, 24. u. s. w. stünde. Auch der Inhalt der Aussage Matth. 26, 24. (Joh. 17, 12.) wird lange nicht erschöpft, wenn man sie dahin abschwächt: „es wäre ihm besser, nicht erst geboren zu sein, als den Zweck seines Daseins so furchtbar und gänzlich zu verfehlen." — Die gleiche Bemerkung gilt auch gegen Becks Ansicht, und dann fragt es sich: wie kann doch die Strafe als solche erkannt werden, wenn das persönliche Bewußtsein aufhört und nur ein dumpfes Empfindungsleben noch vorhanden ist? Der Zweck der Strafe wäre damit selbst aufgehoben und die Fortsetzung derselben somit nutzlos, ja grausam. Endlich kann sich dieses „Alles in Allem Sein" Gottes nicht so auf die Verdammten beziehen, daß sie nichts mehr haben als ihn — aber sie haben ihn nicht für sich, sondern wider sich. Er wird ihr Alles sein — als ein verzehrend Feuer mit Pein und Qual, mit ewigem Sterben und Verderben; seine lautere Zornesnähe wird sie durchglühen Offb. 14, 10 ff. So Passavant, Auslegung des Briefes an die Eph. zu Kap. 1, 23. F. Weber a. a. O. S. 365. Das „Alles in Allem Sein" Gottes ist etwas schlechthin positives und nichts nega-

Vater in Beziehung auf die Verwirklichung und Vollendung des göttlichen Rathſchluſſes hört auf, keineswegs aber ſein Verhältniß zu ſeiner Gemeinde und zum Weltorganismus überhaupt. Gegenüber demſelben bleibt er der Erſtgeborne aller Kreatur und gegenüber ſeiner Gemeinde der Erſtgeborne unter vielen Brüdern, ihr Herr und Haupt, das in Allem den Vorgang hat. Es iſt in ſeinem Weſen, in ſeiner Gottheitfülle begründet, daß das All in ihm Beſtand hat, daß er alle Dinge trägt mit dem Worte ſeiner Macht, und das wird gerade dann in vollſter Klarheit offenbar ſein, wenn Gott ſein wird Alles in Allem. Er bleibt nach 1 Kor. 8, 6. der Herr, durch welchen das All iſt, der König des Univerſums. Dieſes Königthum, welches nach Luk. 1, 33. kein Ende hat, kann nicht von ihm genommen werden, und davon iſt auch an unſerer St. nicht die Rede. Zwar iſt er nicht mehr in dem Sinn der Mittler zwiſchen Gott und der Gemeinde, wie bis zur Vollendung derſelben. Das Ziel ſeines Mittleramtes als ihr Erlöſer und Heiland von Sünde und Tod, ſein Amt als Hoherprieſter und Fürſprecher im Allerheiligſten vor dem Angeſicht Gottes iſt vollendet, ſeine Gemeinde iſt mit ihm in der Herrlichkeit bei dem Vater, allein er hat ſie ſich durch

tives. Es kann daher auch nur in der Beſchränkung genommen werden, wie wir es erklärt haben — und dahin führt auch der Zuſammenhang. Es iſt hier nur von ſolchen die Rede, die Chriſto angehören V. 23. Wie Röm. 5, 18. 19. (Philippi zu dſ. St.) nur auf die Erlösten als einer Geſammtheit blickt und Eph. 1, 22. 23. nur von ſolchen ſpricht, die auf Grund ihrer Erwählung und in Kraft der Gnade heilig und unſträflich vor ihm wandeln und auf die Unerlösten gar keine Rückſicht nimmt, ſo hat der Ap. auch an unſ. St. zunächſt nur die im Auge, die in Chriſto lebendig gemacht ſind (vgl. Meyer zu dſ. St.), im weiteren Sinn aber auch die Engel, deren Verklärung durch die Verklärung jener bedingt iſt. Das „in Allen“ ſchließt (vgl. Eph. 1, 20. 21. und 1 Kor. 15, 24.) die Engel ein. Die Verdammten dagegen ſind aus dem Organismus der wiederhergeſtellten und nun in ewiger Herrlichkeit leuchtenden Schöpfung ausgeſchieden und verbannt von dem Angeſicht Gottes in den feurigen Pfuhl. Die Hölle wird der Abgrund — die Tiefe Offb. 20, 1. 3. genannt. Wie einſt in Folge des Falls der Engel das ganze Erdſyſtem in die Tiefe (1 Moſ. 1, 2.) gebettet worden iſt, ohne daß aber die Verbindung mit den Engelwelten ganz aufgehoben wurde, ſo wird am Ende der Zeit den Teufel, ſeine Engel und alle, die ihm gedient haben, die Tiefe des Abgrunds aufnehmen, welcher nur inſofern noch mit der Welt der Seligkeit und Herrlichkeit in einem völlig äußerlichen Zuſammenhang ſteht, als in dieſem Abgrund das Zornfeuer des Allmächtigen leuchtet.

ſein Blut erworben, ein Verhältniß, in welchem ſie zu ihm und er zu ihr ſteht, das nicht rückgängig gemacht und aufgehoben werden kann. Ja er bleibt nach Pſ. 110, 4.; Hebr. 7. Prieſter in Ewigkeit und wird mithin auch prieſterliche Functionen ausüben. Mit der Reichsübergabe endet alſo nicht das prieſterliche Königthum Jeſu Chriſti überhaupt, ſondern nur eine beſtimmte zeitliche Form deſſelben, welche dereinſt in die ewige und vollkommene übergeht; ſo wenig vorher der Sohn ohne den Vater regiert, ſo wenig nachher der Vater ohne den Sohn [1]).

Mit dem Sohne ſteht die Gemeinde der Auserwählten nicht nur in der innigſten perſönlichen Verbindung, ſondern er theilt auch mit ihr wie ſeine Herrlichkeit, ſo ſeine Würde und Herrſchaft. Die Gemeinde iſt ihm zwar untergeordnet, wie der Leib dem Haupte, wie das Weib dem Manne, aber dieſe Unterordnung iſt eine ähnliche wie die des Sohnes unter den Vater. Sie ruht in dem freien Gehorſam einer heiligen ſeligen Liebe, in welcher ſich die Gemeinde ganz dem Sohne hingibt und in der Erfüllung ſeines Willens ihre Wonne und ihre Ehre findet. Und wie die Gemeinde das Haupt liebt, ſo liebt hinwiederum das Haupt die Gemeinde. Jene Worte Joh. 15, 9.: „Gleichwie mich mein Vater liebet, alſo liebe ich auch euch," werden dort in ihrer ganzen Fülle und Ueberſchwenglichkeit offenbar werden. Denn wie der Vater alles dem Sohne gibt, das Leben, wie er es ſelbſt beſitzt, die ganze Fülle der Gottheit, den Ausglanz ſeiner Herrlichkeit und mit dem Sitzen auf dem Thron der Majeſtät in der Höhe auch alle Prärogative, welche damit verbunden ſind, ſo auch theilt der Sohn in der Ueberſchwenglichkeit ſeiner Liebe alles mit ſeiner Gemeinde. Wie er lebt, ſo ſoll auch ſie leben und ſein Leben zu einem Brunnquell in ihr werden Joh. 14, 19.; 4, 14.; ſeine Gottheitfülle erfüllt ſie, ſeine Herrlichkeit ruht auf ihr und ſtrahlt aus ihr wider. Und wie er ſitzet mit ſeinem Vater auf ſeinem Stuhl und ihm das Reich beſchieden worden iſt, ſo gibt er auch den Gliedern derſelben mit ihm zu ſitzen auf ſeinem Stuhl und beſcheidet ihnen das Reich. „Das Reich, die Gewalt und

[1]) Vgl. E. Wörner a. a. O. S. 45. und Gess a. a. O. S. 280.

Hoheit der Königreiche unter dem ganzen Himmel wird dem heiligen Volk des Höchsten gegeben werden; deß Reich ein ewiges Reich ist, und alle Gewalt wird ihm dienen und gehorchen" Dan. 7, 27. Denn er hat sie geschmückt mit der Krone der Gerechtigkeit und Herrlichkeit und zu Königen und Priestern gemacht seinem Gott und Vater Offb. 1, 6. Auch darin spiegelt sie seine Würde und Herrlichkeit ab, daß ihr priesterliches Königthum ewiglich fortdauert. Und — ob nicht diese hehre Verbindung reich an Früchten sein wird, ob nicht auch aus ihr Kinder werden geboren werden, wie der Thau aus der Morgenröthe Ps. 116, 3.? Wer möchte es behaupten — wer verneinen? Nur das Eine wissen wir: Die unausforschliche Tiefe und der überschwengliche Reichthum der göttlichen Liebe ist in der Vollendung ihres Rathschlusses — nicht erschöpft. Die Wunder derselben werden erst dort in ihrer ganzen Gottesherrlichkeit kund, und der unausdenkbar tiefe Inhalt der Worte des Ap. Eph. 5, 32.: „Dieses Geheimniß ist groß. Ich sage es aber auf Christum und die Gemeinde," wird erst in den Ewigkeiten der Ewigkeiten offenbar sein.

Wo ich bin, spricht der Herr, da soll mein Diener auch sein und meine Herrlichkeit schauen. In dieser Herrlichkeit gelangt der Rathschluß der göttlichen Liebe in Bezug auf die Brautgemeinde und ihr Haupt zu seiner schließlichen Erfüllung und Vollendung. Dem innern Wesen derselben wird das Aeußere, nicht bloß die Form ihrer Leiblichkeit — die Gerechten werden leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reich Matth. 13, 43.; Dan. 12, 3.; 1 Kor. 15, 40. — sondern auch ihre Umgebung entsprechen. Wie einst der erstgeschaffene Mensch im Paradies, in dieser hehren Stätte der Offenbarung Gottes und seiner Gnadengegenwart in seinem Sohne, wohnte, so hat Gott auch vor Grundlegung der Welt eine Stadt bereitet, in welcher das Paradies des Anfangs, geschmückt mit dem überschwenglichen Reichthum seiner Güter und Gaben und strahlend im ewigen Lichte der Herrlichkeit, das vom Sohne ausgehet, seine Vollendung feiert. Und wie einst die Kräfte des Paradieses des dritten Himmels mit Eden sich verbanden und Jehova selbst das Paradies

des Anfangs gepflanzt hat, so wird, wenn die Zeit erfüllet ist, die der Vater seiner Macht vorbehalten, die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabfahren auf die neue Erde, zubereitet als eine geschmückte Braut ihrem Manne Offb. 21. und die Herrlichkeit Gottes sich mit ihr unauflöslich und ewig verbinden. Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen, und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein. Sie selbst werden die Stadt Gottes sein, dessen Grund- und Eckstein Christus, das Lamm Gottes, ist. Aber ihre inwendige Schönheit wird sich in einer ihr adäquaten Herrlichkeit darstellen. Schon Abraham und alle diejenigen, welche sich hienieden als Gäste und Pilgrimme betrachteten, warteten auf diese Stadt, die festen Grund hat, welcher Baumeister und Schöpfer Gott ist Hebr. 11, 10. 16., und ihre Hoffnung ist nicht zu Schanden geworden. Der Seher schaut im Geiste diese Stadt und ringt darnach, mit Menschengriffel die Herrlichkeit derselben, in welcher die Braut, das Weib des Lammes mit dem Sohne ewiglich vereinigt ist, zu schildern, aber unsere arme Menschensprache reicht dazu nicht hin. Dort ist es, wo in Erfüllung geht: „Was kein Auge gesehen, was kein Ohr gehöret und was in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott bereitet denen, die ihn lieben.“ In diesem neuen Jerusalem wird der Stuhl des Lammes stehen. Sie ist das Kleinod, der Höhepunkt der ganzen Schöpfung, die Centralsonne, deren Licht und Glanz und Herrlichkeit durch alle Gebiete derselben strahlt und sie durchleuchtet. Von dem Mittelpunkt derselben, vom Throne, geht ein Strom lebendigen Wassers, klar wie ein Krystall, aus, Segensströme des Lebens und des vollen Genüge, die sich fort und fort über sie ergießen. — Und seine Knechte werden sehen sein Angesicht, und sein Name ist an ihren Stirnen. Und wird keine Nacht da sein, und sie bedürfen nicht einer Leuchte, oder des Lichts der Sonne, denn Gott der Herr wird über ihnen leuchten, und sie werden regieren *in* die Ewigkeiten der Ewigkeiten.

Inhalt.

		Seite
Einleitung		1
§. 1.	Die Unsichtbarkeit Gottes	7
§. 2.	Das Ebenbild des unsichtbaren Gottes und der Erstgeborne vor aller Kreatur. Kol. 1, 15. 16.	48
§. 3.	Der Abglanz der Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens. Hebr. 1, 2. 3.	96
§. 4.	Der Logos. Joh. 1, 1.	122
§. 5.	Christus in der Gestalt Gottes. Phil. 2, 6.	144
§. 6.	Der Gott Israels und die Cherubim	184
§. 7.	Der Sohn Gottes und des Menschen Sohn	208
§. 8.	Der Gottmensch	230
§. 9.	Die Herrlichkeit Gottes und Christi	258
§. 10.	Der heilige Geist und die sieben Geister	288
§. 11.	Zur Lehre von der Dreieinigkeit	340
§. 12.	Zur Lehre von den guten Engeln	406
§. 13.	Zur Lehre vom Satan und seinen Engeln	450
§. 14.	Zur Lehre von der Erhöhung Christi	488
§. 15.	Die Gemeinde in Christo	517

Berichtigungen.

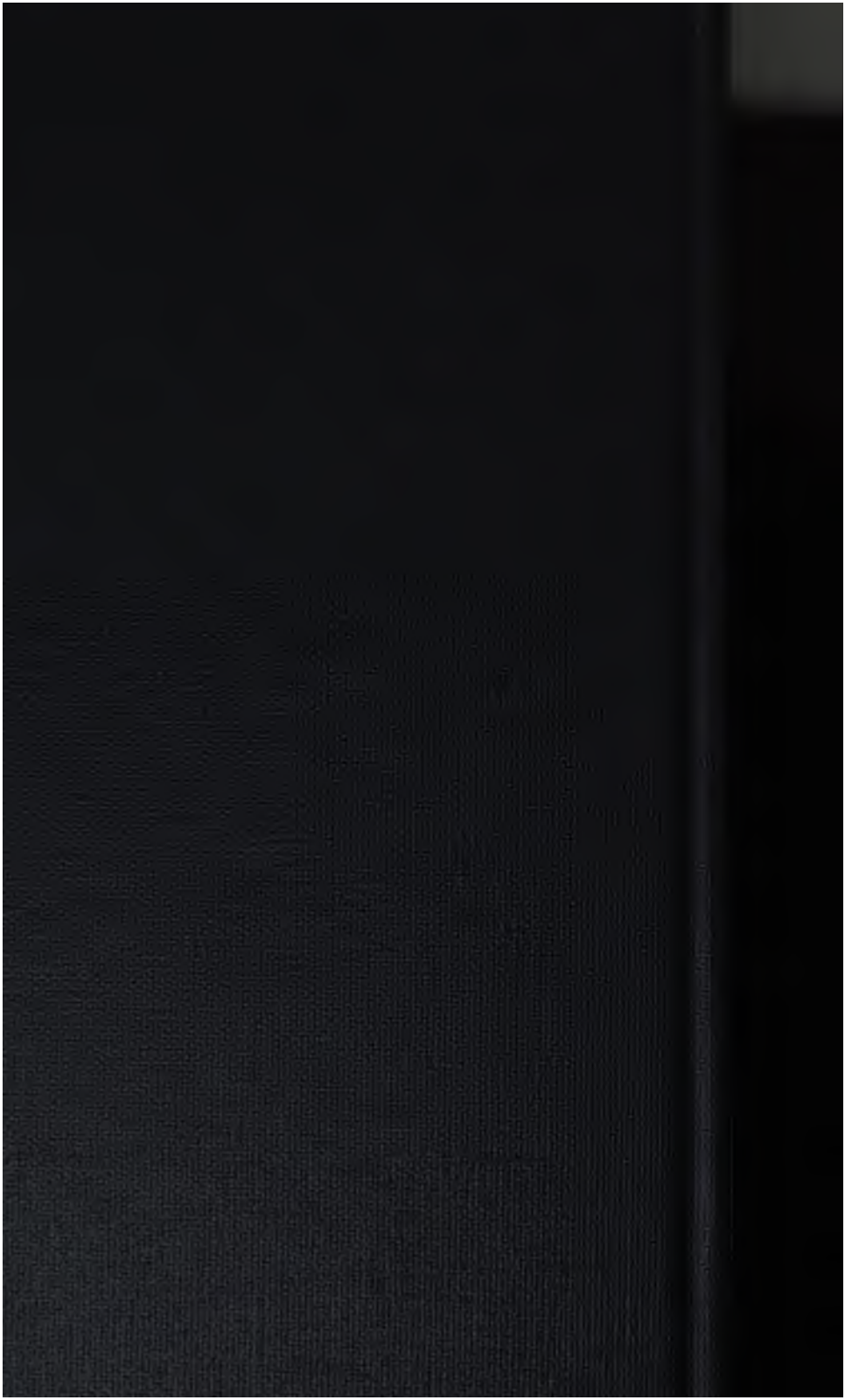
Solche Verſehen wie z. B. S. 12 Zeile 4 von oben Hoffmann ſtatt „Hofmann“; S. 17 Zeile 17 von unten Schmied ſtatt „Schmid“; S. 25 Z. 10 v. ob. *πρόσωπων* ſtatt „*πρόσωπον*“; S. 25 Z. 26 v. ob. verborgene ſtatt „Verborgene“; S. 179 Z. 19 v. ob. Lieberathſchluß ſtatt „Liebesrathſchluß“; S. 196 Z. 3 v. u. הכרובים ſtatt „הכרוּבים“ oder das Fehlen hie und da der Anführungszeichen und die unrichtige Trennung der Worte am Ende der Zeilen u. ſ. w. wollen entſchuldigt werden. Dagegen ſind folgende zu verbeſſern:

Seite	19	Zeile	8	von unten	lies:	„in der“ ſtatt und der.
„	32	„	5	„ oben	iſt der	Punkt nach Bild zu ſtreichen.
„	49	„	1	„ „	lies:	„letzteres“ ſtatt teres.
„	159	„	10	„ unten	„	„für die Armen in Jeruſalem“.
„	177	„	14	„ „	„	„hat“ ſtatt that.
„	201	„	3	„ oben	„	„deſſelben“ ſtatt derſelben.
„	212	„	13	„ „	„	„Erkenntniß“ ſtatt Offenbarung.
„	227	„	4	„ „	fehlt	nach Menſchen der Punkt.
„	249	„	6	„ „	lies:	„Einziehen“ ſtatt Entziehen.
„	258	„	10	„ unten	„	„ehe denn“ ſtatt denn ehe.
„	300	„	5	„ oben	„	„jener“ ſtatt jene.
„	362	„	5	„ unten	„	„vermittelt“ ſtatt bedingt.
„	413	„	1	„ „	„	„ברא“ ſtatt ברת.

414 25

The borrower must return this item on or before the last date stamped below. If another user places a recall for this item, the borrower will be notified of the need for an earlier return.

Non-receipt of overdue notices does ***not*** *exempt the borrower from overdue fines.*

Andover-Harvard Theological Library
Cambridge, MA 02138 617-495-5788

Please handle with care.
Thank you for helping to preserve library collections at Harvard.